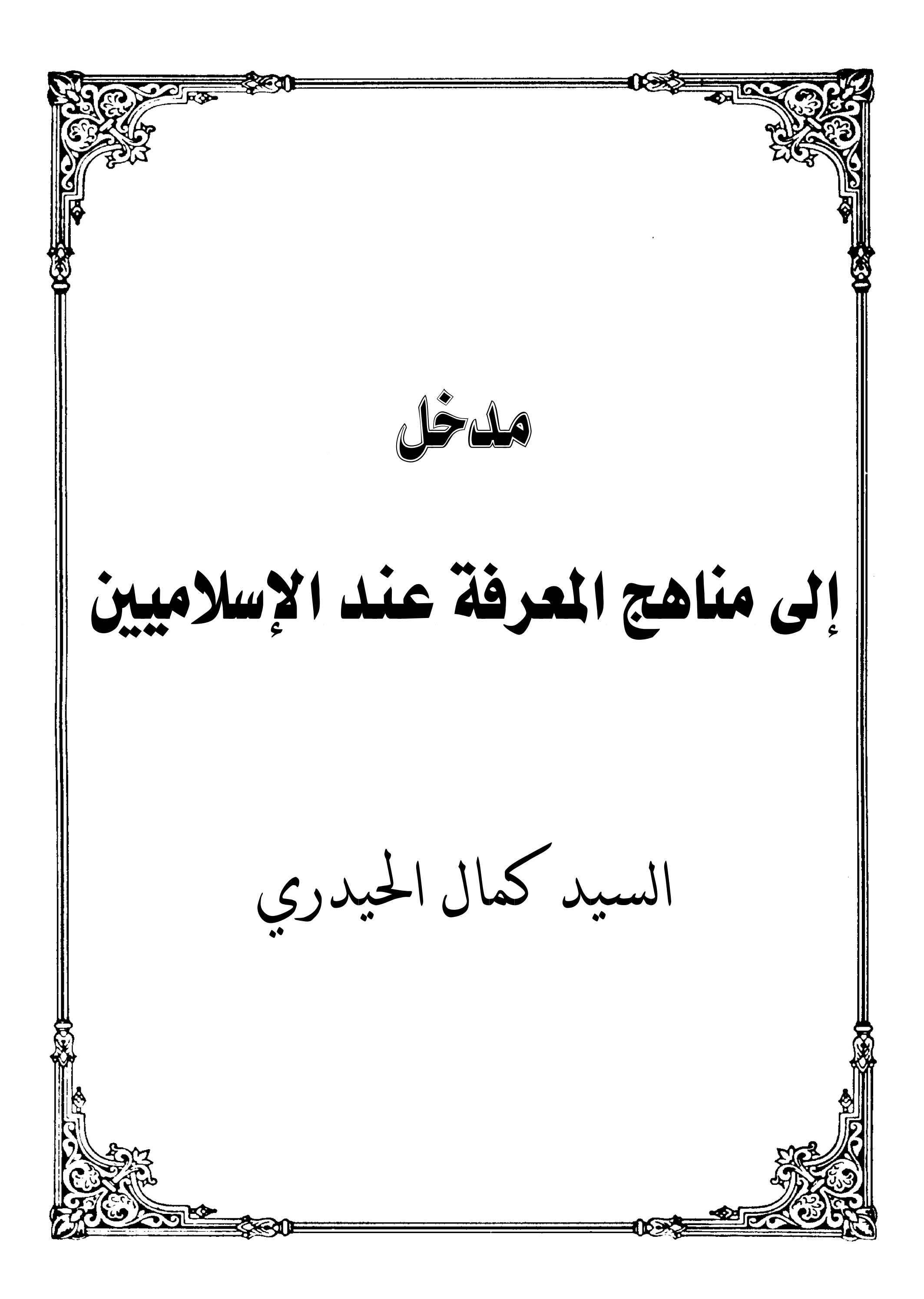
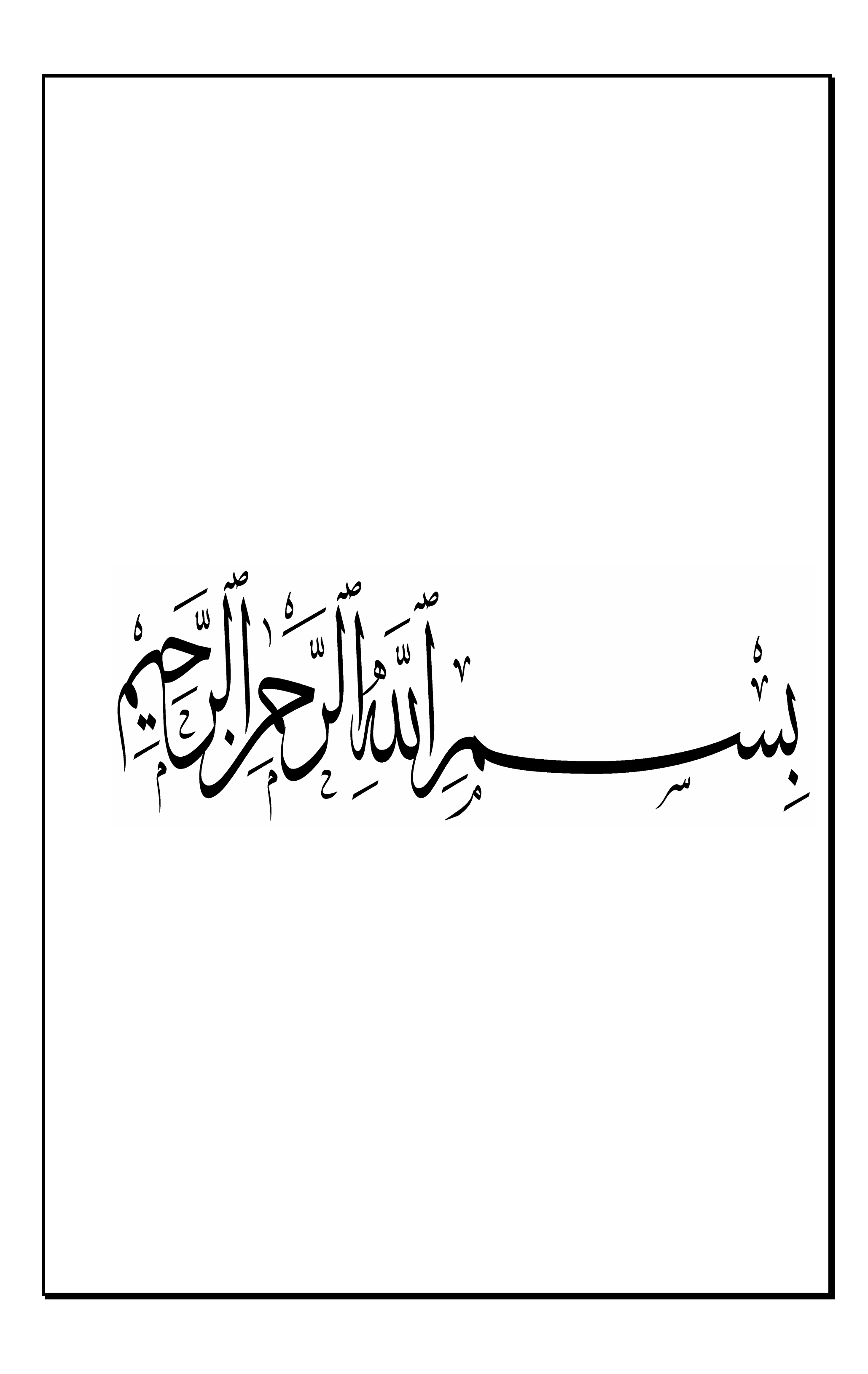


مدخل

إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين

السيد كمال الحيدري


مؤسسة
الإمام الجواد
(ع)
تأسست
1427 هـ
للفكر والثقافة
لا يجوز الإستفادة من الكتاب في المواقع الأخرى من دون ذكر المصدر


بسم الله الرحمن الرحيم

أبحاث الكتاب

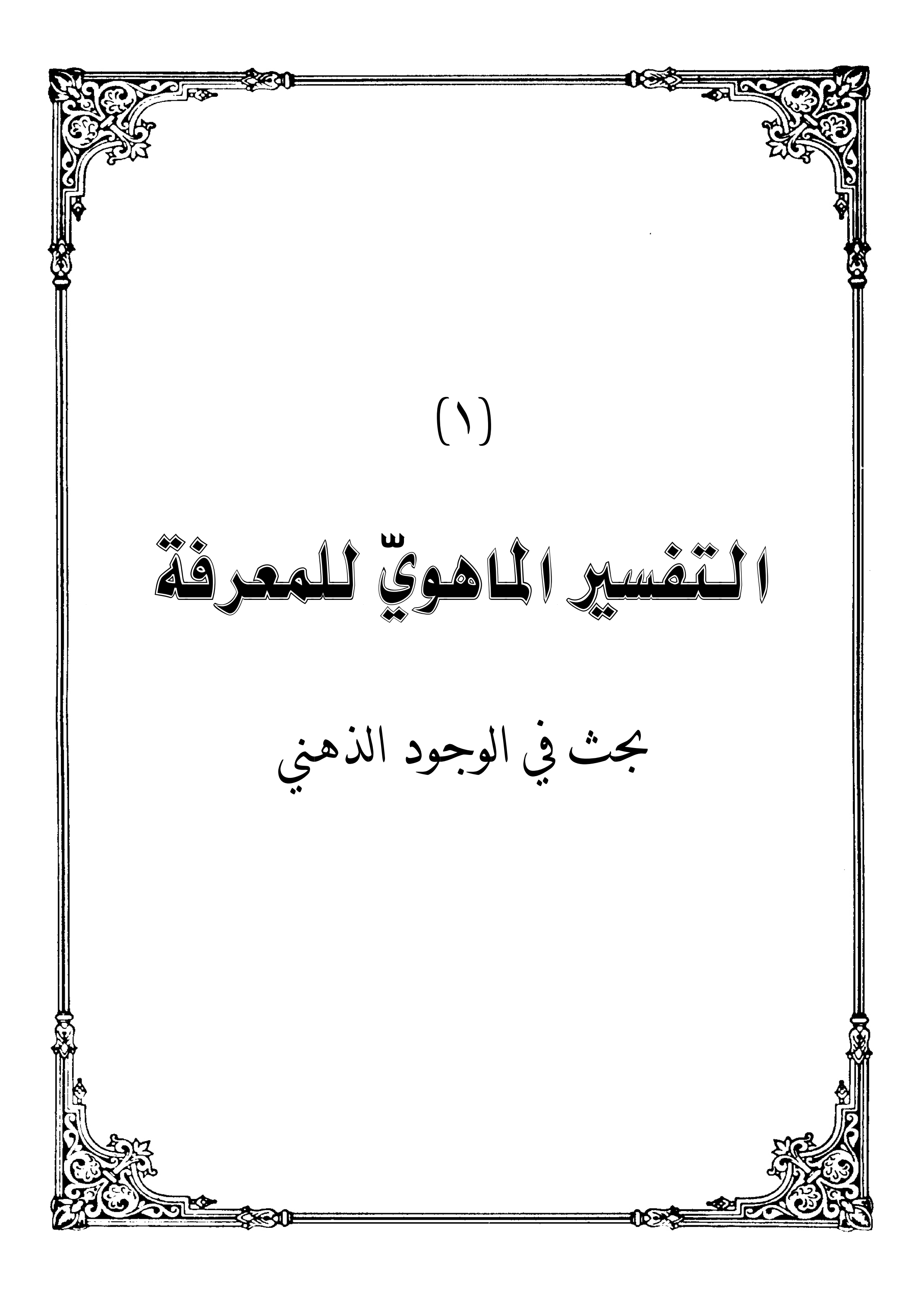
١. **التفسير الماهوي للمعرفة** (بحث في الوجود الذهني)

٢. **نفس الأمر** وملاك الصدق في القضايا

٣. **المدارس الخمس في العصر الإسلامي**

٤. **منهج الطباطبائي في تفسير القرآن**

٥. **خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر**



(١)

التفسير الماهويّ للمعرفة

بحث في الوجود الذهني

تمهيد

قبل الدخول في مباحث الوجود الذهني لا بأس بالإشارة إلى أمرين على نحو الإجمال:

- أهمّية وفائدة بحث الوجود الذهني.
- تاريخ مسألة الوجود الذهني.

الأمر الأوّل: أهمّية وفائدة بحث الوجود الذهني

يعتبر بحث الوجود الذهني من أهمّ المسائل التي طُرحت في الفلسفة الإسلامية خصوصاً مدرسة الحكمة المتعالية؛ ذلك لأنّها ترتبط بأهمّ مسألة في نظرية المعرفة، وهي قيمة المعلومات التي يملكها الإنسان عن الواقع الخارجي.

والتساؤل الأساسي في هذا المجال: هل يمكن للإنسان الركون إلى أنّ ما يدركه عن طريق الحسّ والعقل موجود في الواقع ونفس الأمر بالنحو الذي أدركه؟ من هنا يمكن اعتبار مسألة قيمة المعلومات أساس المسائل الأُخرى لأنّ المذاهب المختلفة تفترق فيها. فعند هذه المسألة تفترق الاتّجاهات التي تؤمن بالواقع الموضوعي وأنّ الإنسان قادر على

الوصول إليه والوقوف عليه بما يملك من معارف وطاقات فكرية، عن الاتّجاهات المثالية والسوفسطائية التي تنكر الواقع الموضوعي والقدرة على التعرّف عليه.

«وبهذا يتميّز سبيل الفلسفة اليقينيّة التي جاء بها إفلاطون وأرسطو وأتباعهما من قدماء اليونان وجميع الفلاسفة في العصر الإسلامي، وديكارت وليبنتس ومجموعة أُخرى من الفلاسفة المحدثين في أوروبا، عن سبيل فلسفة الشكّ التي أسّسها بيرون زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان، وكان لها أتباع في اليونان ثمّ في الاسكندرية وأخيراً في أوروبا»[1].

الأمر الثاني: تأريخ بحث الوجود الذهني

«تعتبر هذه المسألة من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فعندما تُرجمت الفلسفة اليونانية لم يكن لبحث الوجود الذهني أيّ أثر، حيث لا نجد هذا البحث في مؤلّفات الفارابي حتّى على المستوى اللفظي، إذ لم يرد مصطلح **الوجود الذهني** لديه، وكذلك مؤلّفات ابن سينا وإن كانت تحتوي على بحث العلم ولكن لا يوجد فيها بحث بعنوان **الوجود الذهني** كما لم يرد هذا البحث لدى شيخ الإشراق السهروردي»[2].

---

(١) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، تأليف: العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي: ص١٦١، تعليق: الأُستاذ الشهيد مرتضى المطهّري، تعريب: محمّد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

(٢) **شرح المنظومة**، تأليف: الأُستاذ الشهيد مرتضى المطهّري: ج١ ص٢٠٩ ترجمة: عبدالجبّار الرفاعي، الطبعة الأولى: سنة ١٤١٣هـ مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم ـ إيران.

وأوّل من تعرّض لهذه المسألة بعنوان بحث مستقلّ هو الفخر الرازي في «المباحث المشرقية» حيث عقد فصلاً مستقلاً لذلك تحت عنوان «في إثبات الوجود الذهني»[١]. وتبعه على ذلك المحقّق الطوسي في «تجريد الاعتقاد» حيث قال: «وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي، وإلاّ لبطلت الحقيقية، والموجود في الذهن إنّما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم»[٢].

ولا يخفى أنّ الشيخ الرئيس وإن لم يعقد بحثاً مستقلاً للوجود الذهني، إلاّ أنّ هذا الاصطلاح ورد في كلماته؛ يقول: «فلأنّ الخبر دائماً عن شيء متحقّق في الذهن، والمعدوم المطلق لا يُخبر عنه بالإيجاب، وإذا أُخبر عنه بالسلب فقد جُعل له وجود بوجه ما في الذهن». كما يقول في معرض ردّ نظرية الحال وثبوت المعدومات: «إنّما وقع أُولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن معانٍ لها وجود في النفس وإن كانت معدومة في الأعيان، فتبيّن أنّ المخبَر عنه لابدّ من أن يكون موجوداً وجوداً ما في النفس، والإخبار في الحقيقة عن الموجود في النفس، وبالعرض عن الموجود في الخارج»[٣].

إذن لهذه المسألة جذور في كلمات السابقين على الرازي والطوسي، لكنّها كانت مطروحة بشكل بسيط وساذج ثمّ توسّعت وتشعّبت بسبب

---

(١) **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، للإمام فخر الدين محمّد بن عمر الرازي: ج١ ص٤١، مكتبة الأسدي بطهران، ١٩٦٦م.

(٢) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، المقصد الأوّل، الفصل الأوّل، المسألة الرابعة.

(٣) **الشفاء**، الإلهيات، ابن سينا: ص٣٤، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدّسة، ايران: ١٤٠٤هـ.

الخلاف والنقاش الذي دار حولها حتّى غدت واحدة من أهمّ تقسيمات الفلسفة في مدرسة الحكمة المتعالية.

ولا يعني ذلك أن ليس للمسألة جذور في كلمات المتقدّمين على الشيخ ابن سينا في العصر الإسلامي كالكندي والفارابي، بل حتّى في الفلسفة اليونانية وما بعدها أيضاً، إذ من المحتمل جدّاً أن تكون قد طُرحت بألفاظ وعناوين أُخرى وإن لم تكن بهذا النحو الذي نعهده في الفلسفة الإسلامية خصوصاً المرحلة المتأخّرة منها.

والحاصل: إنّ هذا البحث بالصيغة المطروحة في الحكمة المتعالية يعتبر «من إنجازات الفلسفة الإسلامية، وقد تطوّر البحث فيها بعد الطوسي خصوصاً في الفترة الواقعة ما بينه وبين صاحب القبسات المحقّق الداماد، وازداد هذا الجدل بين الشيرازيين في تلك الفترة من قبل الخفري والدوّاني والسيّد صدر الدين الدشتكي وولده غياث الدين الدشتكي، حتّى جاء صدر المتألّهين الشيرازي الذي استفاد من دراسات هؤلاء الفلاسفة فقام بتهذيبها وأعاد إنتاجها بعد أن مزجها بابتكاراته الفلسفية الخاصّة»[1].

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمة يقع الحديث في فصلين:

الفصل الأوّل: الأقوال في المسألة مع أدلّتها.

الفصل الثاني: الإشكالات الواردة مع أجوبتها.

---

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ج١ ص٢١٠، ترجمة: عبدالجبّار الرفاعي.

الفصل الأوّل

الأقوال في الوجود الذهني

مع أدلّتها

قبل الدخول في بيان أقوال الأعلام في هذه المسألة الحيوية، لابدّ من الالتفات إلى أنّ هذا البحث إنّما طُرح في كلمات أتباع مدرسة الحكمة المتعالية بعد الانتهاء من:

• أنّ هناك واقعية خارج ذواتنا، وليس الأمر كما يُنسب إلى بعض السوفسطائيين المنكرين لكلّ شيء ما عدا ذواتهم وأفكارهم[1].

• وأنّ تلك الواقعية متكثّرة وليست واحدة، كما نُسب إلى طائفة من الصوفية قولهم: «إنّ الوجود حقيقة واحدة لا تكثّر فيها ولا تشؤّن لها، وما يرى من الممكنات المتكثّرة أُمور موهومة باطلة الذوات، تتخيّلها الواهمة كثانية ما يراه الأحول»[2].

---

(١) **نهاية الحكمة**، لمؤلّفه الأُستاذ العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي: ص٢٥٤، الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ، إشراف الشيخ ميرزا عبدالله النوراني، سنة ١٤٠٤هـ.

(٢) **تمهيد القواعد**، صائن الدين ابن تركة الإصفهاني: ص١٩١، الحاشية: ٤، مقدّمة وتصحيح وتعليق: الأُستاذ السيّد جلال الدين آشتياني، الناشر: بوستان كتاب قم، الطبعة الثالثة.

• وأنّ كلّ حقيقة من تلك الحقائق عندما تنعكس في الذهن، يُنتزع منها مفهومان إثنان، أحدهما غير الآخر مفهوماً وإن اتّحدا مصداقاً، وهما الوجود والماهية.

• وأنّ الأصيل الذي يكون منشأً لترتّب الآثار إنّما هو الوجود دون الماهية[1].

تأسيساً على ما تقدّم يُطرح تساؤل فحواه: ما الذي يحدث للإنسان عندما يواجه أيّ حقيقة من حقائق العالم الخارجي حتّى يتحقّق له العلم بتلك الحقيقة؟

اختلفت كلمات الفلاسفة والمتكلّمين الإسلاميين في الإجابة على ذلك إلى اتّجاهات أهمّها:

الاتّجاه الأوّل: نظرية مشهور الفلاسفة

المشهور بين الفلاسفة في العصر الإسلامي أنّ للماهيات بالمعنى الأخصّ ـ أي ما يقال في جواب ما هو ـ نحوين من الوجود:

• الوجود الخارجي، وهو الذي يترتّب عليه الآثار المختصّة بتلك الماهية، سواء كانت تلك الآثار كمالات أوّلية ـ وهي التي تتمّ بها حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق للإنسان ـ أو كمالات ثانوية مترتّبة على الشيء بعد تحقّقه ووجوده كالتعجّب والضحك له.

• الوجود الذهني، وهو الوجود الذي يحضر عند العالم ولا تترتّب

---

(١) **دروس في الحكمة المتعالية**، السيّد كمال الحيدري: ج١ ص١٨١، دار فراقد، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

عليه تلك الآثار التي كانت تترتّب عليه وهو في الخارج. قال الشيرازي: «قد اتّفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلّ واحد من الناس، وجوداً أو ظهوراً آخر عُبّر عنه بالوجود الذهني»[١].

وقال في موضع آخر: «والوجود الذهني غير وجود الذهن، فإنّ الذهن في نفسه من الأُمور الخارجية، وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه ما يترتّب على وجوده الخارجي»[٢].

فمثلاً إذا جئنا إلى ماهية الإنسان وعرّفناها بأنّها جوهر جسم نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، فلهذه الماهية ـ بما لها من الأجزاء الحدّية ـ نحوان من الوجود، فإذا كانت موجودة بوجود خارجيّ، فهي قائمة لا في موضوع بما أنّها جوهر، ويصحّ أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة بما أنّها جسم، وهكذا باقي الأجزاء الماهوية لها. وأمّا إذا كانت موجودة بوجود ذهنيّ فإنّها وإن كانت واجدة ذاتاً لحدّ الإنسان وأجزائه الماهوية كالجوهرية والجسمية وغيرهما، إلاّ أنّها ليست لها خواصّ الجوهرية والجسمية ونحوهما التي كانت للإنسان بحسب وجوده الخارجي. فالإنسان بحسب وجوده الذهني وإن كان جوهراً جسماً... الخ إلاّ أنّه ليس قائماً لا في موضوع ولا يصحّ أن يُفرض فيه أبعاد ثلاثة.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، لمؤلّفه الحكيم الإلهي صدر الدين محمّد الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلامية المتوفّى سنة ١٠٥٠ هـ : ج١ ص٢٦٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٨١م.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج٣ ص٥١٥.

ولازم ذلك أنّ العلاقة التي تقوم بين العالِم والواقع الخارجى هي علاقة ماهوية وليست وجودية، أي إنّ ذات الماهية وعينها في الخارج هي التي تحصل لدى النفس، فيتحقّق من خلالها العلم بالواقع الخارجي. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان

وعلّق الآملي على هذا الكلام بقوله: «الموجود في الذهن على التحقيق هو نفس ماهيّة الشيء الذي يتصوّر، فإذا تصوّرت زيداً مثلاً فماهية زيد المتصوّر هي المتصوّر لا شيء آخر من صورته أو شبحه أو أيّ شيء يكون غيره. فتلك الماهية هي هي بعينها في عالم الماهوية، وإنّما الاختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود. نعم هي باعتبار الخارج عين وعينيّ وباعتبار الذهن صورة، فهي تختلف تسميتها ذهناً وخارجاً، أمّا بحسب مقوّماتها وذاتياتها بمعنى ما ليس بخارج عن ذاتها فهي هي»[1].

والحاصل أنّ فلاسفة المسلمين يرون أنّ حقيقة العلم بالأشياء الخارجية إنّما هي بحصول ماهية الشيء الخارجي في الذهن، أي عندما يحصل لدينا علم بشيء ما يحصل لذلك الشيء وجود آخر في أذهاننا، إلاّ أنّ سنخ هذا الشيء يختلف عن سنخ الوجود الخارجي، فهما وجودان إثنان وإن كانت الماهية الموجودة بهما واحدة لا تعدّد حقيقة وواقعاً.

---

(١) **درر الفوائد**، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف: الحاج الشيخ محمّد تقي الآملي: ج١ ص٩٥، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، ايران ـ قم.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ نظرية مشهور الحكماء في الوجود الذهني تقوم على ركنين أساسيين:

الأوّل: أنّ الماهية بالمعنى الأخصّ (أي ما يقال في جواب ما هو) لها نحوان من الوجود ذهنيّ وخارجي، وعلى هذا الأساس ذكروا أنّ واحدة من أهمّ تقسيمات الوجود هو انقسامه إلى الذهني والخارجي.

الثاني: أنّ هناك عينية بين الخارج والذهن من حيث الماهية لا الوجود، وهذا هو مراد الحكماء من قولهم: إنّ الصور الذهنية للماهيات الخارجية كاشفة عن الواقع كما هو عليه في الواقع ونفس الأمر، وما لم يتحقّق ذلك لا يحصل العلم بالواقع.

أدلة القول المشهور

احتجّ المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه:

الوجه الأوّل: الأحكام الإيجابية الصادقة على المعدومات

ويتوقّف بيانه على ذكر مقدّمتين:

الأُولى: ذكر المناطقة أنّ هناك نحوين من الأحكام، إيجابية وهي التي تثبت المحمول للموضوع كقولنا «محمّد عالم» وسلبية وهي التي يسلب فيها المحمول عن الموضوع.

الثانية: من القواعد المعروفة أنّ ثبوت شيء لشيء، فرع لثبوت المثبت له، وهي قاعدة الفرعية[1].

---

(١) **قواعد كلّي فلسفي در فلسفة إسلامي** (القواعد الفلسفية العامّة في الفلسفة الإسلامية)، تأليف: غلام حسين إبراهيمي ديناني: ج١ ص١٨٨، مؤسسه مطالعات وتحقيقات=

بناءً على هاتين المقدّمتين نقول: إنّ هناك جملة من الأحكام الإيجابية القطعية الصادقة التي ليس لموضوعها وجود في الخارج، بل لا يمكن لبعضها أن يتحقّق في الخارج، فلابدّ من موطن آخر تثبت فيه حتّى يمكن الحمل، وهو الذي سمّي ذهناً. وقد أشار السبزواري لهذا الوجه بقوله: للحكم إيجاباً على المعدوم

وبيّن هذا النظم في الشرح بقوله: «**للحكم إيجاباً** أي نحكم حكماً إيجابياً **على المعدوم**، أي ما لا وجود له في الخارج كقولنا: (بحر من زئبق بارد بالطبع)، و (اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدّين). وثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له؛ وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن»[1].

وقد ذكر السبزواري في هذا المجال مثالين:

الأوّل: «بحر من زئبق بارد بالطبع» وهو مثال للمعدوم الممكن الوجود في الخارج. ومن الواضح أنّ هذه القضية صادقة؛ لأنّ العقل لا يفرّق بين غرام واحد من الزئبق وبين بحر الزئبق. فإذا حكمنا على غرام من الزئبق بأنّه بارد بالطبع، فإنّ البحر منه أيضاً كذلك. ولا حاجة إلى فرض كون أفراد الموضوع معدوماً في الخارج، بل يصحّ ويتمّ ولو كانت الأفراد موجودة في الخارج، وذلك لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت لا مطلقاً، ومن المعلوم أنّ موطن الحكم

= فرهنكي (مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافية) ـ بالفارسية.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، **غرر الفرائد وشرحها**، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري، الجزء الأوّل من القسم الثاني: ص١٢٤، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي. الطبعة الأُولى: ١٤١٣هـ نشر ناب، إيران.

ببارديّة البحر من الزئبق هو الذهن، سواء كان البحر من الزئبق موجوداً في الخارج أم لا؛ فيحتاج صحّة هذا الحكم إلى ثبوت البحر من الزئبق في الذهن.

وبتعبير آخر: الحكم الذي هو التصديق يحتاج إلى تصوّر الموضوع؛ إذ ما لم يتصوّر لم يمكن الحكم عليه، والمفروض أنّ المحكوم عليه هو البحر من الزئبق، فلا محالة يجب أن يتصوّره، وتصوّره هو وجوده في الذهن، سواء كان موجوداً في الخارج أم لا.

الثاني: «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدّين». وهذا مثال للمعدوم الممتنع الوجود في الخارج، ضرورة امتناع اجتماع النقيضين في الخارج.

فإن قلت: اجتماع النقيضين كما أنّه ممتنع في الخارج، ممتنع في أيّ وعاء من الأوعية، فكيف نقول بوجوده في الذهن؟

قلت: المحكوم عليه هو مفهوم اجتماع النقيضين، وهو ممكن الوجود في الذهن، لأنّا إذا تصوّرنا مفهوم اجتماع النقيضين فقد تصوّرنا ذاك المفهوم لا شيئاً آخر، فهو وإن كان مفهوم اجتماع النقيضين بالحمل الأوّلي لكنّه مصداق للوجود في الذهن وهو المحكوم عليه بمغايرته مع مفهوم اجتماع الضدّين. بل لو حكمنا عليه بالامتناع وقلنا بأنّ اجتماع النقيضين ممتنع، فهو ـ أعني مفهوم اجتماع النقيضين ـ ليس محكوماً عليه بالامتناع من حيث إنّه مفهوم، بل المفهوم يؤخذ كمرآة لملاحظة مصاديقه ويحكم عليه، لا بأن يقف الحكم عليه بل بأن يسري منه إلى مصاديقه. ومعنى امتناع مصاديقه أنّها غير موجودة في الخارج، وتكون

نسبة الوجود إليها في الخارج بالامتناع، لا أنّها أفراد موجودة في الخارج محكوم عليها بامتناع الوجود، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: تصوّر المعدومات في الخارج

توضيحه يكون من خلال مقدّمتين:

الأُولى: أنّه لا ميز في الأعدام من حيث العدم، لأنّ التميّز ـ كما ثبت في محلّه من الأبحاث الفلسفية ـ فرع الشيئية والوجود، وما لا وجود له لا تميّز فيه.

الثانية: «أنّنا نتصوّر المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين بحيث يتميّز عند الذهن عن باقي المعدومات»[1].

ولمّا كان تميّز المعدومات الممتنعة بعضها عن بعض، وتميّز المعدومات الممكنة بعضها عن بعضها، وتميّز المعدومات الممكنة عن المعدومات الممتنعة ممتنع ضرورة، لأنّه لا ميز في الأعدام من حيث العدم، إذن فلها نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج فهو في موطن آخر وهو الذهن.

فإن قلت: إنّه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأنّ العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء، فصورة المعدوم إمّا أن تكون مطابقة له فيجب أن تكون للمعدوم ـ وخصوصاً الممتنع ـ ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية، والحال أنّ المعدوم لا ذات له، أو لا تكون مطابقة له؛ فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم، إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٦٨.

للمعلوم»[١].

فقد أجاب صدر المتألّهين عن ذلك بقوله: «إنّ العلم بالمعدوم لا يكون إلاّ بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج، فلا يجري الترديد أنّ هذه الصورة مطابقة للمعدوم أو لا (إذ لا اثنينية حتّى يكون هنا مطابِق ومطابَق) ولا يلزم شيء من المحذورين، إذ المسمّى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج، هذا على رأي المحقّقين»[٢].

لكن لا يخفى أنّ هذا الجواب بالحقيقة إنكار الوجود الذهني بحيث لا مطابق ولا مطابق، ومراد القوم من أنّ الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن انحفاظ الماهية مع مغايرة الوجودين ويتحقّق حينئذ المطابقة ويجري الترديد.

فالحقّ في الجواب أن يقال: مطابق كلّ شيء بحسبه، وفرده لابدّ أن لا ينافي طبيعته، فتحقّق مطابق المعدوم وذاته الخارجية أن لا يتحقّق ذات خارجية وجودية، كما أنّ مفهومه الذهني أيضاً نفي الشيء، وليس مثل صور ذهنية أُخرى، فالاشتباه إنّما وقع من حصر المطابق في الوجوديّ.

الوجه الثالث: الماهية الصرفة لا تحقّق لها في الخارج

من القواعد الفلسفية المعروفة قاعدة الصرافة (صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر)[٣] بمعنى أنّ كلّ حقيقة «ما لم ينضمّ إليها ما يغايرها من

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج١ ص٢٦٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **قواعد كلّي فلسفي در فلسفة اسلامي**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٥٥.

موضوع أو أمر لاحق به كالزمان والمكان ونحوهما فهو لا يتكرّر ولا يتثنّى. فالبياض مثلاً إنّما يتكرّر ويصير هذا البياض وذاك البياض إذا كان في الثلج والعاج مثلاً، وحيث كان الثلج غير العاج يكون بياض الثلج غير بياض العاج، وإذا جرّدناه عن الثلج والعاج ترتفع هذه الاثنينية قطعاً، وكذا يتكرّر إذا كان في زمان وزمان آخر أو مكان ومكان آخر، وأمّا محض البياض وصرفه محذوفاً عنه كلّ ما يكون غيره إذا لاحظته ثمّ لاحظته يكون الملحوظ ثانياً بعينه هو الملحوظ أوّلاً ولا ترى اثنينية في الملحوظ أصلاً»[1].

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّنا نجد بالوجدان أنّا نتصوّر الحقائق الصرفة وغير المخلوطة بشيء آخر، ومن الواضح أنّ مثل هذه الحقائق غير موجودة في الواقع الخارجي، فمثلاً لا يوجد في الخارج إنسان محض بنحو يكون مجرّداً عن كلّ شيء آخر كالكيفية والكمّية والأين والوضع والجهة والإضافة وغيرها، نعم إذا كان الإنسان موجوداً في الخارج فله وضع وكيف وجهة وإضافة معيّنة، وهكذا جميع الأشياء في الطبيعة فإنّها مخلوطة مع أشياء أُخرى ومركّبة مع غيرها ولا يمكن أن توجد على نحو الصرافة.

فإذا لم يكن لمثل هذه الحقائق الصرفة وجود في الخارج، إذ من المستحيل أن تكون موجودة فيه من غير مشخّصاتها ومنضمّاتها، إذن فلابدّ من موطن آخر ومحلّ آخر تكون متحقّقة فيه وليس هو إلاّ الذهن.

وقد أشار السبزواري إلى هذا الوجه في منظومته:

---

(١) **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة، مصدر سابق: ج١ ص٩٩.

صِرْفُ الحقيقة الذي ما كُثّرا   من دون منضمّاتها العقل يرى

وقال صدر المتألّهين: «لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّناتها الشخصية والفصلية المشتركة في نوع أو جنس، معنىً واحداً ينطبق على كلّ الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كلّ منها: أنّه هو ذلك المعنى المنتزع الكلّي، مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرّقة المختلفة المتباينة معنىً واحداً مشتركاً فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير، مجامعاً لكلّ من تعيّناتها مجرّداً في حدّ ذاته من عوارضها المادّية ومقارناتها.

وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً وإلاّ لزم اتّصاف أمر واحد بصفات متضادّة وهي التعيّنات المتباينة ولوازمها المتنافية، فوجوده إنّما هو بشرط الكثرة، ونحن قد لاحظناه من حيث إنّه معنىً واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج، فوجوده من هذه الجهة إنّما هو في العقل»[1].

الوجه الرابع: الكلـّيّ العقليّ غير موجود في الخارج

ذكر المناطقة أنّ الكلّي إمّا طبيعيّ أو منطقيّ أو عقليّ. ولتوضيح ذلك إذا قلنا: «الإنسان كلّي» فهنا ثلاثة أشياء:

١ ـ أن يلاحظ العقل ذات الموصوف بالكلّي مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الإنسان مثلاً بما هو إنسان من غير التفات إلى أنّه كلّي أو غير كلّي، وذلك عندما يحكم عليه بأنّه حيوان ناطق، فإنّه ـ أي

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٢.

ذات الموصوف بما هو ـ عند هذه الملاحظة يسمّى **الكلّي الطبيعي** ويقصد به طبيعة الشيء بما هو.

٢ ـ أن يلاحِظ العقل مفهوم الوصف بالكلّي وحده، أي يلاحظ مفهوم «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين» مجرّداً عن كلّ مادّة مثل «إنسان وحيوان وحجر وغيرها» فإنّه ـ أي مفهوم الكلّي بما هو ـ عند هذه الملاحظة يسمّى **الكلّي المنطقي**.

٣ ـ أن يلاحِظ العقل المجموعَ من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرّداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلّية، كما يلاحظ الإنسان ـ مثلاً ـ بما هو كلّي لا يمتنع صدقه على كثيرين، فإنّه ـ أي الموصوف بما هو موصوف بالكلّي ـ يسمّى **الكلّي العقلي**.

إذا اتّضح هذا التقسيم يتبيّن أنّ المراد من «الكليّة والعموم» هو الكلّي العقلي. وبناءً على ذلك يقرّر هذا الوجه بأنّا نتصوّر بعض الأشياء على نحو الكلّية والعموم، أي بنحو تقبل فيه الصدق على كثيرين. فمثلاً: نتصوّر الإنسان بنحو يشمل فيه هذا المفهوم أفراده بشكل غير متناه، فنقول: إنّ للإنسان نفساً ناطقة، ففي هذا المثال يعمُّ الإنسان مصاديق غير متناهية. ونحن نعلم من ناحية أخرى أنّ ما هو في عالم الخارج إنّما هو الجزئي لا الكلّي، إذن فالإنسان الكلّي موجود في موطن آخر، وحيث لم يكن موطنه الخارج، إذن يكون موطنه الذهن. وقد أشار السبزواري إلى هذا الوجه بقوله: انتزاع الشيء ذي العموم.

والواقع أنّ إثبات نحو آخر من الوجود يسمّى بالوجود الذهني أو الوجود الظلّي قد يقال: «إنّه ثابت بالعلم الحضوري، ومن هنا فلا يحتاج

إلى البرهنة عليه، وما يذكر دليلاً في هذا المجال لا يعدو حدّ التنبيه لأجل إلفات نظر الغافل ودفع ما يبدو له من شبهة»[١]. فهذا الركن من مبحث الوجود الذهني ثابت سواء قلنا إنّه نظري يحتاج إلى دليل كما هو المشهور، أو بديهي لا يحتاج إلا إلى التنبيه كما هو مختار بعض المعاصرين.

إنّما المهمّ البحث في الركن الثاني من مدّعى الحكماء، وهو إثبات المطابقة العينية بين الذهن والخارج من حيث الماهية والذات، وهذا هو الذي وقع فيه البحث قديماً وحديثاً خصوصاً عند الغربيين، وعلى ذلك لابدّ أن نرى أتنهض الوجوه السابقة لإثبات هذا المدّعى، أم هي قاصرة عن ذلك؟

الحقّ أنّ ما تقدّم من أدلّة لا يكفي لإثبات هذا الركن من نظرية الحكماء، وإنّما هي بصدد نفي القول بالإضافة الذي ذهب إليه جمهور المتكلّمين ـ كما ستأتي الإشارة إليه ـ.

من الواضح أنّ القول بالإضافة إنّما هو بصدد إنكار الوجود الذهني مطلقاً، فلهذا يقول بعض المحقّقين: «إن جميع ما تُمسِّك به لإثبات الوجود الذهني ناظر إلى الجانب الأوّل»[٢] أي إثبات وجود ذهنيّ في قبال الوجود العيني.

يقول مطهري في ذيل الوجه الثالث: «يتّفق الدليل الثالث مع الدليل الثاني المتقدّم في نفي القول بالإضافة فقط»[٣] بل يجري ذلك في الدليل

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمد تقي مصباح اليزدي، ص٤٥، تعليقة رقم ٤٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ج١، ص٢٤٢.

الأوّل أيضاً كما يظهر بالتدبّر.

فهذه الوجوه إمّا أنّها ليست بصدد إثبات العينية والمطابقة الماهوية بين الذهن والخارج، أو أنّها غير ناهضة لإثبات هذه الحقيقة.

من هنا وجدنا أنّ شيخ الإشراق السهروردي وصدر المتألّهين الشيرازي والعلاّمة الطباطبائي حاولوا إثبات العينية من خلال أدلّة أخرى.

القول الثاني: نظرية الإضافة

وهو القول الذي ينكر أصل الوجود الذهني، وهو منسوب إلى جماعة من المتكلّمين، كما في شرح غرر الفرائد للسبزواري(١) ونسبه في «شرح المواقف» إلى جمهور المتكلّمين(٢) وهو المعروف بنظرية **التعلّق** في كلمات أبي الحسن الأشعري حيث يقول: «إن حقيقة العلم عبارة عن نوع تعلّق بين العالم والمعلوم»(٣).

واختلفت النسبة إلى الفخر الرازي، فبعضهم نسب إليه إنكار الوجود الذهني مطلقاً(٤) وبعضهم يرى أنّ الرازي وإن كان يعتقد بالوجود الذهني، إلاّ أنّه ينكر أن يكون العلم هو الوجود الذهني نفسه، بل يعتقد أنّ العلم على الإطلاق (حصولياً كان أو حضورياً) إضافة، وأنّ الحصولي منه إضافة بين العالم وبين الوجود الذهني، وهي الصورة المنطبعة في

---

(١) **شرح غرر الفرائد** با شرح منظومة حكمت، حاج ملاّ هادي سبزواري، باهتمام مهدي محقّق، طهران ١٣٦٠ هـ ش [بالفارسية] ص٦٠.

(٢) **شرح المواقف** للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى ٧٥٦هـ للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٢ هـ، ج٦، ص٢.

(٣) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ج١، ص٢١١.

(٤) **شرح المنظومة**، ج١، ص٦٣.

الذهن المطابقة للواقع الحاكية عنه.

وكيفما كان فإنّ هذا الاتّجاه يرى أنّ العلم ليس من مقولة الكيف النفساني ـ كما هو المشهور ـ وإنّما هو إضافة ونسبة بين العالم والشيء الخارجي الذي هو المعلوم.

بتعبير آخر: إنّ المنسوب إلى هذا الاتّجاه هو إنكار أي زيادة تحصل في النفس بعد تحقّق حالة العلم والإدراك، وهذا معناه: أنّ النفس لا تتغيّر عمّا هي عليه قبل الإدراك وبعده.

لذلك قد يقال: إذا لم تتغيّر النفس عمّا هي عليه قبل الإدراك وبعده، وكانت حالتها بعده كما كانت قبله، فما هو الفرق بين العلم والجهل؟

أجابوا على ذلك: إنّنا وإن كنّا ننكر حصول صفة حقيقية في النفس تسمّى وجوداً ذهنياً، إلا أنّ هذا لا يمنع من تحقّق صفة انتزاعية من خلالها ينتزع العلم بالأشياء.

ويمكن تقريب ذلك من خلال مثال: «لو أخذنا شجرة ما بنظر الاعتبار، وكانت هذه الشجرة صغيرة فكبرت، فهنا تحصل للشجرة صفة واقعية وهي الزيادة الكمّية، أو أنّها كانت خضراء فاصفرّت، هنا أيضاً يحصل في الشجرة تغيير واقعي وهو التغيّر الكيفي. أمّا لو زرعنا إلى جانب هذه الشجرة شجرة أخرى، فسوف تظهر للشجرة صفة إضافية وانتزاعية، يعبَّر عنها بالمجاورة أو القرب وأمثال ذلك. ومن البداهة بمكان أنّ مجرّد وجود شجرة على مقربة من هذه الشجرة لا يفضي إلى وجود صفة واقعية ووجودية في هذه الشجرة، إلا أنّها تصبح منشأً لانتزاع مفهوم إضافي وهو مفهوم المجاورة، وما العلم سوى نسبة

وإضافة بين العالم والمعلوم الخارجي»[١].

وقد أُشكل على هذا القول في كلمات المحقّقين بأنّه يلزم منه:

أوّلاً: «إنّ الإضافة والنسبة المقولية لا تتحقّق إلا بين شيئين، ومن هنا فلا يمكن العلم بالمعدوم، إذ المعدوم ليس بشيء حتى يقع طرفاً للإضافة، وكذلك لا يحصل علم للنفس بذاتها، إذ ليس بين النفس ونفسه اثنينية حتى يصير الاثنان طرفي الإضافة»[٢] «بل لا يمكن تقسيم العلم حينئذ إلى التصوّر والتصديق»[٣].

ثانياً: إنّ هذا الاتّجاه خلاف الوجدان، لأنّ كلّ فرد منّا يلمس حالة وجودية في الذهن حين حصول العلم والإدراك لم تكن قبل ذلك، فكما نشعر بالألم واللذّة والخوف ونحوها من الحالات الوجدانية، كذلك نحسّ ونلمس حالة من التغيّر تحدث في نفوسنا عند العلم بالأشياء الخارجة عنّا، ولذا قال السهروردي: «إنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركته، فإنّما إدراكه هو بحصول مثال حقيقته فيك، فإنّ الشيء الغائب ذاته (أي المجهول) إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك، فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده وهو محال»[٤].

---

(١) **شرح المنظومة**، محاضرات أُلقيت على طلاّب كلّية الإلهيّات، الشهيد مرتضى المطهّري، ص٦٣، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

(٢) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج١، ص١٠٢.

(٣) **شرح غرر الفرائد**، مصدر سابق: ص٢٧٧.

(٤) **شرح حكمة الاشراق**، الفاضل المحقّق والنحرير المدقّق الحكيم الإلهي محمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي قدّس سرُّه، القسم الأوّل: المقالة الأولى، الضابط الثاني، ص٣٩.

ويمكن إقامة شاهد على هذه الحقيقة: أنّه لو كان العلم صفة انتزاعية إضافية ـ كما يقول هؤلاء ـ لما ترتّب عليه أيّ أثر وجوديّ، وهذا بعكس ما لو قلنا إنّ العلم صفة حقيقية واقعية تحصل للنفس، فإنّه سوف يكون منشأً للآثار الوجودية، ومن الواضحات الوجدانية أنّ للعلم آثاراً خارجية تكون منشأً للحزن والسرور واللذة والألم ونحوها.

ثالثاً: «لو كان العلم إضافة بحتة، يتحتّم أن يحصل التغيير في العلم والإدراك والصورة الذهنية بتغيير وضع العالِم والمعلوم، من قبل قربه وبعده»[(١)]. فهذا القول لا يمكن المصير إليه.

القول الثالث: نظرية الشبح

تعدّ نظرية الشبح أكثر نظريات الوجود الذهني تداولاً بين الفلاسفة القدماء والمعاصرين في الفلسفة الغربية، حيث ذهبوا إلى أنّ «الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها المحاكية عنها نوع محاكاة، كمحاكاة اللفظ والكتابة ونقوش الأشياء المرتسمة وعكوسها في الخارج، إلا أنّ محاكاة اللفظ والكتابة للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية لها بحسب الطبيعة، كمحاكاة صورة الشمس في المرآة للشمس العينية، ونقش الفرس على الجدار مثلاً على الفرس الخارجي»[(٢)].

والسبب الذي أدّى بهؤلاء إلى أن يفسّروا الوجود الذهني للماهيات الخارجية بالأشباح، هو أنّهم وجدوا أنّ أدلّة الوجود الذهني تُثبت ـ من

---

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص٦٤.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣١٤؛ **النور المتجلّي في الظهور الظلّي** (تحقيق أنيق حول الوجود الذهني)، آية الله حسن زاده آملي، ص٢٩.

جهة ـ أنّ هناك أمراً متحقّقاً في الذهن، خلافاً لنظرية الإضافة، ولكن وجدوا ـ من جهة أخرى ـ أنّه لا يمكنهم الالتزام بأنّ تلك الحقائق بأعيانها تأتي إلى الذهن، لورود مجموعة من الإشكالات التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً؛ لذلك التزموا ـ جمعاً بين الدليلين ـ بأنّ الموجود في الذهن هو شبح الموجود الخارجي وظلّه المحاكي عنه، ولذا قال العلاّمة الحلّي في شرحه على «تجريد الاعتقاد»: «إن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها»[١].

والحاصل أنّ هذه النظرية تذهب إلى إنكار الركن الثاني من نظرية الحكماء في الوجود الذهني، ولا تقبل العينية الماهوية بين الخارج والذهن، وإنّما ترى أنّ المتحقّق في الذهن يباين المعلوم الخارجي من حيث الماهية، وإن كان يشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته.

وقد اختلفت كلمات الأعلام في فهم عبارات قدماء الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي، حيث إنّ الظاهر من جملة من كلماته أنّه يذهب إلى نظرية الشبح، قال في فصوص الحكم: «البصر إذا حدق الشمس تمثّل فيه شبح الشمس». وقال: «البصر مرآة يتشبّح فيها خيال المُبصَر ما دام يحاذيه»[٢] وهو الذي أكّده جملة من المحقّقين «كالقاضي البيضاوي في طوالع الأنوار، والتفتازاني في المقاصد إلى أنّ مقصود الفلاسفة القدماء هو حضور شبح الشيء»[٣] لا ماهيته. كما ذهب إليه السبزواري

(١) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص٢٨.

(٢) **فصوص الحكم** لأبي نصر الفارابي (٢٦٠-٣٣٩ هـ): ص٧٧، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار.

(٣) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ج١، ص٢١٢.

في حواشيه على الأسفار الأربعة[١].

وذهب آخرون كالمحقّق اللاهيجي إلى ترجيح أنّ مراد القدماء من الشبح هو ماهية الشيء وذاته، قال في الشوارق: «واعلم أنّ المشهور أنّ للقائلين بالوجود الذهني مذهبين:

أحدهما: القول بأنّ معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن، كالصورة المنقوشة من الفرس ـ مثلاً ـ في الجدار، وهذا القول للقدماء.

ثانيهما: القول بأنّ حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن، وهذا القول للمتأخّرين.

فالأوّلون إذا قالوا: «صورة الشيء موجودة في الذهن» أرادوا بها شبحه وشبيهه، والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيّته.

والحقّ أنّ ماهيّات الأشياء لمّا لم تظهر عنها آثارها ولم تصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأنّ شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا أنّهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن، وأنّ هناك مذهبين[٢] وقد أيّد شيخنا المحقّق حسن زادة آملي هذا التوجيه حيث قال: «إن ما أفاده صاحب الشوارق من توجيه مذهب القدماء وجه وجيه وحدس ثاقب، وأنا مشارك له في هذا الحدس النوري، والمتدرّب في أقوال القدماء يجلُّهم عن أن لم ينالوا أمثال هذه الأمور، كيف لا وأدلّة الوجود الذهني دالّة على أنّ للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٣١٤، الحاشية ١.

(٢) **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام** للحكيم الإلهي العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، الطبعة الحجرية: ج١، ص٥١.

لا أمر آخر مبائن لحقيقتها كالنقوش الكتبيّة والهيئات الصوتية، إذ لا يقول أحد إنّ كتابة زيد واللفظ الدالّ عليه هما زيد بعينه، بخلاف صورته المدركة فإنّه يجري عليها أحكامه ويحمل عليها ذاتياته وعرضياته»[(١)].

وعلى أيّ حال، فسواء كان القدماء من القائلين بنظرية الشبح كما هو ظاهر كلماتهم، أو من القائلين بنظرية الحكماء كما يرجّحه المتأخّرون، فما يستحقّ التأمّل والتدبّر، هو: أيمكن الذهاب إلى مقالة مشهور الحكماء من وجوب المطابقة الماهوية بين العين والذهن، أم أنّ ذلك غير معقول في نفسه، خصوصاً على مباني مدرسة الحكمة المتعالية، من أصالة الوجود، وأنّ الماهية حدّ الوجود، وأنّها أمر اعتباريّ لا تحقّق لها في متن الأعيان؟ وعلى فرض ثبوت المطابقة الماهوية بالنحو الذي سيصوّره لنا صدر المتألّهين الشيرازي، فهل يخرج ذلك عن نظرية الشبح التي قال بها القدماء؟ تساؤلات تحتاج إلى دراسات أخرى.

ردّ الحكماء على نظرية الشبح

ثمّ إنّ القائلين بمقالة الحكماء، حاولوا إبطال نظرية الشبح من خلال أحد طريقين:

الأوّل: إقامة البرهان العقلي على مدّعى الحكماء بركنيه المتقدّمين. ومن الواضح أنّ هذا البرهان إن تمّ فلا مجال لنظرية الشبح، لأنّهما متقابلتان، ومع ثبوت إحداهما تبطل الأخرى.

الثاني: تحليل نظرية الشبح، والنظر هل هي تامّة في نفسها؟

---

(١) **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، مصدر سابق: ص٣٢.

استعان الطباطبائي في «بداية الحكمة» بالطريق الثاني لإبطال هذه النظرية، حيث يرى أنّ الالتزام بها يؤدّي «في الحقيقة إلى السفسطة، ومعه ينسدّ باب العلم بالخارج من أصله»[١].

بيانه: أنّنا عندما نحلّل الحقائق الخارجية الممكنة نجد أنّها مركّبة من وجود وماهية، ومن البديهي أنّه لكي يتحقّق العلم لابدّ من وجود نحو من التطابق بين الصور العلمية والحقائق الخارجية، وحيث إنّ التطابق الوجوديّ بينهما غير معقول، وإلا للزم أن تكون آثار الوجود الخارجية حاصلة للوجودات الذهنية. فمثلاً إذا أدركنا النار، فلابدّ أن تتحقّق آثار النار في الذهن كما هي متحقّقة في الخارج، وهذا باطل بالبداهة والوجدان، ومن هنا لم يحتمل أحد أنّ هناك تطابقاً وجودياً بين الذهن والخارج، فلا يبقى إلا التطابق الماهويّ بينهما. فإذا أنكرنا ذلك ـ كما هو مدّعى نظرية الشبح ـ فلا علم لنا بالخارج أصلاً، وهذا معنى قول الحكماء: إنّه لا يبقى فرق بين العلم والجهل، ولعادت جميع علومنا جهالات.

لذلك حاول شيخ الإشراق السهروردي أن يثبت أنّ «صدق العلم والإدراك يرادف التطابق بين الخارج والذهن، وإلاّ لم يكن علمنا إلاّ جهلاً مركّباً» وكأنّه يريد الاعتماد على بداهة المسألة.

وقد أيّد الطباطبائي هذا البيان ونسبه إلى كلّ الحكماء حيث يقول: «إنّ هذا البيان الذي ذكره السهروردي ليس مختصّاً به، بل يُعَدّ من الأمور

---

(١) **بداية الحكمة**، لمؤلّفه الأستاذ العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي قدّس سره، ص٢٨، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

المسلّمة بين الحكماء جميعاً، ومن هنا فلا يمكن أن نفرض وجود العلم والإدراك، ومع ذلك نحتمل عدم مطابقته للواقع، فإنّهما لا يجتمعان. إذن أوّل سؤال يوجّهه الفيلسوف للسوفسطائي هو: هل يوجد علم وإدراك في هذا العالم؟ فإن أجاب بالإثبات فمعناه المطابقة مع الواقع الخارجي، وإن أجاب بالنفي فلازمه تساوي العلم والجهل»[(١)].

بل يقول أصحاب هذا الاتّجاه: إنّ إنكار المطابقة الماهوية يؤدّي إلى إنكار العالم الموضوعي الخارج عن دائرة الذهن، أو الشكّ والتردّد فيه على الأقل، لأنّ ارتباطنا بهذا العالم إنّما هو من خلال العلم، ومع الشكّ في هذا العلم وانقلابه إلى الجهل المركّب لا يبقى عندنا طريق لإثبات العالم الخارجي.

يقول الشيخ مطهري: «إذا سلبنا من العلم حكايته وكشفه عن الواقع فسوف تضحى كلّ أفكارنا جهلاً في جهل وظلمات بعضها فوق بعض، إذن إنكار التطابق الماهويّ بين العلم والمعلوم إنكارٌ لكشف العلم عن الواقع، وإنكارُ كشف العلم والإدراك عن الواقع يعادل كون العلم مساوياً للجهل المركّب، ومساواةُ العلم مع الجهل المركّب تساوي نفي وإنكار العالم الموضوعي الخارج عن دائرة الذهن، ولا أقل الشكّ والتردّد فيه. إذن إنكار الوجود الذهني يعادل المنحى السوفسطائي والسقوط في هاوية المثالية»[(٢)].

---

(١) **شرح مبسوط المنظومة**، دروس للمفكِّر الشهيد الأستاذ مطهري، منشورات الحكمة، ج١، ص٣٢٦ (بالفارسية).

(٢) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص٥٥.

الفصل الثاني

الإشكالات الواردة على نظرية الفلاسفة مع الإجابة عنها

استشكل على نظرية الوجود الذهني بالمعنى الذي ذهب إليه مشهور الحكماء بوجوه عديدة:

الإشكال الأوّل: اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد

وبيانه يتمّ من خلال مقدّمتين:

الأولى: بناءً على نظرية الحكماء في الوجود الذهني تكون جميع الذاتيات محفوظة إذا حصل العلم بها، فإذا أدركنا جوهراً، فالحاصل في الذهن هو الجوهر، لوجوب المطابقة الماهوية بين الذهن والخارج. فمثلاً إذا تصوّرنا الجسم الذي هو موجود جوهري، فالذي يتحقّق فيه هو الجوهر أيضاً.

الثانية: المشهور بين الحكماء أنّ الصور العلمية قائمة بالذهن قياماً حلولياً، والذهن مستغن عنها، فتكون عرضاً، لأنّ العرض هو الحالّ في محلّ يكون ذاك المحلّ مستغنياً عن هذا الحالّ.

وعلى هذا الأساس إذا تعقّل الإنسان جوهراً، فسوف يكون جوهراً بمقتضى المقدّمة الأولى، ويكون عرضاً بحكم المقدّمة الثانية، ولازمه اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد، وهو محال؛ لكونهما متقابلين؛ لأنّ الجوهر «ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع» والعرض «ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع».

ومن الواضح أنّه لا يمكن لماهية واحدة شخصية أن تكون قائمة لا في موضوع وقائمة في موضوع، لأنّه أشبه بالنقيضين.

قال الشيخ في «إلهيات الشفاء»: «وأمّا العلم فإنّ فيه شبهة، وذلك لأنّ لقائل أن يقول: إنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرّدة عن موادّها، وهي صور جواهر وأعراض؛ فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصُوَر الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر، فماهيته جوهر لا تكون في موضوع البتة، وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نُسبت إلى الوجود الخارجي»[1].

والجواب عن هذا الإشكال يقتضي ذكر مقدّمة حاصلها: أنّه اختلفت كلمات الأعلام في مفهوم الجوهر والعرض أهما جنسان لما تحتهما، أم ليسا كذلك، أم أنّ الجوهر جنس لما تحته دون العرض؛ على أقوال:

الأوّل: كون كلّ واحد منهما جنساً لما تحته، فتكون المقولات العالية حينئذ اثنتين: مقولة الجوهر، ومقولة العرض.

الثاني: عدم كون كلّ واحد منهما جنساً لما تحته، فتكون المقولات حينئذ أربع عشرة.

---

(١) **إلهيات الشفاء**، ص١٤٠، المقالة الثالثة، الفصل الثامن.

الثالث: أن يكون الجوهر جنساً لما تحته من الجواهر، ولكن العرض ليس كذلك، وعلى هذا فالمقولات عشر، واحدة منها الجوهر والتسع الأُخر مقولات عرضية، وهذه هي نظرية أرسطو في المقولات، واختاره المشّاؤون في العصر الإسلامي، وهو المشهور بين الفلاسفة. قال الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «ثمّ إنّ جمهور المشّائين على أنّ المقولات عشر، وهي الجوهر والكمّ والكيف والوضع وأين ومتى والجدة والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل»[1].

الجواب عن الإشكال مبنيّ على القول المشهور في المقولات، وهو أنّ الجوهر جنس لما تحته، بمعنى أنّه يؤخذ كجزء ماهويّ في الأنواع التي تقع تحته كالنفس والعقل ونحوهما، بخلاف العرض فإنّه مفهوم عامّ عرضيّ يصدق على المقولات التسع العرضية، وليس جنساً لها مأخوذاً في حدّها أخذ الحيوان في ماهية الإنسان. بل هو نظير مفهوم «الشيء» فإنّه يصدق على جميع الأشياء من غير أن يكون جزءاً ماهويّاً فيها. فإذا كان العرض مفهوماً عامّاً صادقاً على جميع المقولات العرضية صدقاً عرضياً لا ذاتياً، فما المحذور في أن يصدق هذا المفهوم على الجوهر الذهني أيضاً ويُحمل عليه، فيقال: الجوهر الذهني عرض، كما يقال: الكمّ عرض، والكيف عرض ونحوهما؟ وذلك لأنّ الجوهر كما بُيِّنَ في تعريفه: «ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع» وهذا معناه أنّ عدم احتياجها إلى الموضوع إنّما هو من لوازم وجود الجوهر الخارجي، لا أنّ عدم القيام والاستغناء عن المحلّ مقوِّم للجوهر أينما

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٨٩.

وُجد. ومن هنا يمكن أن يكون الجوهر الخارجي قائماً لا في موضوع، والجوهر الذهني قائماً في موضوع. بتعبير آخر: ماهية الجوهر لها نحوان من الوجود، وجود خارجيّ قائم لا في موضوع، ووجود ذهنيّ قائم في موضوع، مع انحفاظ ذاتية الجوهر في كلا الوجودين.

إذن لم تجتمع الجوهرية والعرضية في شيء واحد. قال الشيخ في «الشفاء»: «إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة، فإنّها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي إنّ هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع، وأمّا وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر، أي ليس حدّ الجوهر أنّه في العقل لا في موضوع، بل حدّه أنّه سواء كان في العقل أو لم يكن فإنّ وجوده في الأعيان ليس في موضوع»[١].

فهذا الإشكال لا مؤنة كثيرة في دفعه بناءً على مقالة المشهور في المقولات، لذلك قال الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهراً وعرضاً».[٢]

نعم إذا بنينا على أنّ العرضية مفهوم ماهويّ كالجوهرية، عند ذلك يستحكم الإشكال، ولا يمكن دفعه بما ذكر، وإنّما يكون داخلاً تحت الإشكال اللاحق الذي سيأتي بيانه.

---

(١) **إلهيات الشفاء**، المقالة الثالثة، الفصل الثامن، ص١٤٠.

(٢) **بداية الحكمة**، لمؤلّفه الأستاذ العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي قدّس سره، ص٣٠، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

الإشكال الثاني: اندراج شيء واحد تحت مقولتين

وهو أعقد إشكال يمكن إيراده على الوجود الذهني، وقد عبّر عنه السبزواري في «شرح المنظومة» بأنّه «جعَل العقول حيارى والأفهام صرعى» فلهذا قال الطباطبائي: «وهذا الإشكال أصعب من الأوّل».[1] وتوضيحه يستلزم بيان مقدّمات أيضاً:

الأولى: ما ذكرناه في المقدّمة الأولى في الإشكال السابق، من أنّ العلم بالأشياء الخارجية لا يتحقّق إلا من خلال حضور نفس ماهياتها إلى الذهن. فإذا تصوّرنا جوهراً أو كمّاً أو كيفاً محسوساً مثلاً فإنّ هذه الماهيات بذواتها تأتي إلى الذهن.

الثانية: أنّ المشهور بين حكماء المشّاء أنّ العلم الحصولي داخل تحت مقولة الكيف النفساني، وهذا ما أشار إليه الطباطبائي في المرحلة السادسة من كتاب «نهاية الحكمة»؛ قال: «ومن الكيفيات النفسانية ـ على ما قيل ـ العلم، والمراد به العلم الحصولي الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، لصدق حدّ الكيف عليه»[2].

الثالثة: أنّ المقولات العالية متباينة بتمام ذواتها، إذ لو لم تكن كذلك لكانت مشتركة في بعض الذات، وهذا معناه أنّ هناك جنساً فوقها، والمفروض أنّها أجناس عالية ليس فوقها جنس، ومن هنا قيل: إنّها بسائط متباينة بتمام الذات. والنتيجة المترتّبة على ذلك أنّنا عندما نأتي إلى أيّ موجود من الموجودات الإمكانية، فإنّه لا يمكن أن يكون

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٠.
(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٢٣.

مصداقاً بالذات لأكثر من مقولة، أي لا يؤخذ في الحدّ الماهوي لذلك الموجود أكثر من مقولة عالية، فهو إمّا جوهر أو كمّ أو كيف أو أين ونحوها. أجل، يمكن أن يكون مصداقاً بالعرض لأكثر من مقولة، بنحو لا يؤخذ في حدّه الماهوي. فمثلاً الإنسان لا يمكن أن يكون مصداقاً بالذات لمقولتي الجوهر والكيف في آن واحد، وذلك لأنّ الحكمة المتعالية ـ كما يفسّرها أتباعها ـ ترى أنّ الماهية حدّ الوجود، فلو اندرج وجود واحد خارجيّ تحت مقولتين بالذات، للزم أن يكون له ماهيّتان، وهو محال، لأنّ الماهيّات متباينة بتمام ذواتها، وتعدّد الماهيّة يكشف عن تعدّد الوجود، والمفروض أنّه واحد لا متعدّد، هذا خلف.

فإذا تمّت هذه المقدّمات نقول: بناءً على المقدّمة الثانية فإنّ الصور العلمية الحاصلة في الذهن داخلة تحت مقولة الكيف النفساني، وحيث إنّ هذه الصور قد تكون علماً بالجوهر والكمّ وغيرهما من المقولات، والمفروض بحكم المقدّمة الأولى أنّ الماهيات الخارجية بذواتها تأتي إلى الذهن، فالجوهر والكمّ الخارجي عندما يأتيان إلى الذهن فهما جوهر وكمّ حقيقة ويُحمل عليهما ذلك؛ إذن فهما داخلان تحت مقولتي الجوهر والكمّ بالذات، فيلزم أن تكون الصور العلمية والوجود الذهني لهذه الماهيات داخلة تحت مقولة الكيف النفساني لأنّها علم وإدراك، وتحت مقولات ماهيّاتها الخارجية لوجوب المطابقة العينية بين الذهن والخارج. وهذا معناه أنّ وجوداً واحداً يكون داخلاً تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات. وقد تقدّمت استحالته في المقدّمة الثالثة، لأنّه يؤدّي إلى التناقض في الذات، بمعنى أنّه «يلزم أن تكون الماهية الواحدة نفسها وعدم كونها نفسها، فإنّ كونها جوهراً هو عدم كونها كيفاً، فإذا

كانت كيفاً كانت كيفاً حال كونها لا تكون كيفاً». ومن هنا قال الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «واستحالته ضرورية لا مدفع لها».[١] ونِعْمَ ما قال الحكيم السبزواري في منظومته:

والذات في أنحا الوجودات حُفظ   جمع المقابلين منه قد لُحظ
فجوهرٌ مَعْ عَرَض كيف اجتمع   أم كيف تحتَ الكيف كلٌّ قد وقع[٢]

جواب الإشكالين الأوّل والثاني

وقد أُجيب عن هذين الإشكالين بوجوه عديدة:

الجواب الأوّل: نظرية الإضافة

لقد أنكر أصحاب هذا الاتّجاه أصل الوجود الذهني، ومعه لا يرد الإشكالان المتقدّمان، وغيرهما من الإشكالات اللاحقة.

وقد أشرنا إلى هذه النظرية وما يرد عليها فيما سبق.

الجواب الثاني: نظرية الشبَح

وقد تقدّم الكلام عنها، وما يمكن أن يُتأمّل فيها.

الجواب الثالث: نظرية الفاضل القوشجي

ذهب الفاضل القوشجي إلى أنّ الحصول في الذهن غير القيام به. وبيانه كما ذكره في شرحه على «تجريد الاعتقاد» عند قول المحقّق الطوسي (وهو ـ أي الوجود ـ ينقسم إلى الذهني والخارجي، وإلاّ بطلت الحقيقية) ما هذا لفظه: «والجواب الحاسم لمادّة الشبهة، هو الفرق بين

---

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣١.

(٢) **شرح غرر الفرائد**، مصدر سابق: ص٦.

الحصول في الذهن والقيام به، فإنّ حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتّصاف الذهن به كما أنّ حصول الشيء في المكان لا يوجب اتّصاف المكان به، وكذا الحصول في الزمان، فإنّه لا يوجب اتّصاف الزمان بالحاصل فيه. وإنّما الموجب لاتّصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه. وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وأمثالها، إنّما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به، فلم يوجب اتّصاف الذهن بها، وإنّما كانت توجب اتّصاف الذهن بها لو كانت قائمة به وليس كذلك.

وبهذا التحقيق يندفع إشكال قويّ يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا صورها وأشباحها في الذهن، وهو أنّ مفهوم الحيوان ـ مثلاً ـ إذا وُجد في الذهن فإنّا نعلم يقيناً أنّ هناك أمرين:

أحدهما: موجود في الذهن وهو معلوم وكلّي وجوهر، أعني مفهوم الحيوان، إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وُجدت في الخارج كانت لا في موضوع.

وثانيهما: موجود في الخارج وهو عِلم وجزئيّ وعرض.

وعلى تحقيقنا هذا نقول: إنّ مفهوم الحيوان ـ مثلاً ـ إذا حصل في الذهن فحينئذ تقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم، وهو عرض وجزئيّ لكونه قائماً بنفس شخصية، ومتشخّصاً بتشخّصات ذهنية وهو الموجود في الخارج، وأمّا الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلّي وجوهر ومعلوم»[١].

---

(١) **شرح تجريد العقائد**، لنصير الملّة والدين محمد بن محمد الطوسي، تأليف علاء الدين علي بن محمد القوشجي، الطبعة الحجرية، ٨٧٩ هـ. منشورات: الرضي ، إيران.

«ولا يخفى أنّ مراده بالخارج في قوله **موجود في الخارج** ليس الخارجي العيني الذي هو في قبال الوجود الذهني، بل مراده به هو الموجود القائم بالنفْس، فحيث إنّ النفس موجود خارجيّ، فهذا الأمر الموجود في النفس خارجيّ أيضاً، فالخارجي بهذا المعنى في قبال الأمر الأوّل الموجود في الذهن، وإن كان الأمران كلاهما ذهنيين مقابلين للخارج العينيّ»[١].

وقد فهم جملة من الأعلام منهم صدر المتألّهين الشيرازي في «الأسفار»، والسبزواري في «غرر الفرائد»، والطباطبائي في «البداية»، والمطهري في شرحه على المنظومة، أنّ مراد الفاضل القوشجي، أنّ العلم غير المعلوم بالذات فهما أمران متغايران «أحدهما يحلُّ في الذهن وتكون النفس بمثابة الظرف، وهو الحالّ في هذا الظرف، وهذا الحالّ هو المعلوم، والآخر صفة حاصلة للنفس قائمة بها من جرّاء وجود المعلوم في ظرف النفس، فتنعكس صورة من المعلوم على صفحة النفس. فمثل النفس من هذه الزاوية مَثَلُ كرة بلّوريّة قام في وسطها جسم ملوّن، فأضحى البلور ظرفاً ومحلاًّ للجسم الملوّن، غير أنّ الانعكاس الذي يرتدّ على جدران البلّور من الجسم الملوّن قائم في البلّور»[٢].

ومن هنا أشكلوا على هذه النظرية، بأنّ العلم والمعلوم بالذات واحد حقيقة وإن اختلفا اعتباراً. قال الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «ثمّ إنّ كون العلم حاصلاً لنا، معناه حصول المعلوم لنا، لأنّ العلم عين المعلوم

---

(١) **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، مصدر سابق: ص١١٩.

(٢) **شرح غرر الفرائد**، مصدر سابق: ص٦٠؛ **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص٦٤.

بالذات، إذ لا نعني بالعلم إلاّ حُصول المعلوم لنا»[1] هذا مضافاً إلى أنّ دعوى الاثنينية بين العلم والمعلوم «خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم، فإنّ الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنّا الجهل وتصير وصفاً لنا نتّصف به».

إلا أنّ شيخنا المحقّق حسن زاده آملي أشكل على هذا الفهم من الأعلام لكلام الفاضل القوشجي وقال: «حاشاه أن يتفوّه بأنّ الذهن مثل كأس من بلّور، إذا تصوّر الإنسان صورة جوهرية تحصل منها صورة جوهرية في وسط تلك الكأس غير ناعتة لها، ثمّ تنعكس من تلك الصورة الحاصلة فيها صورة أخرى قائمة بالكأس ناعتة لها، وإلاّ للزم أنّ الإنسان إذا تصوّر السواد ـ مثلاً ـ أن يقوم السواد بذاته لا بالموضوع، فلا يكون جوهراً ولا عرضاً أيضاً، لقيامه في الذهن بذاته»، «وإنّما مراد القوشجي من كلامه المتقدّم هو بيان الفرق بين الحمل الأوليّ والحمل الشايع الصناعي، بلا فرق بينه وبين ما ذكره صدر المتألّهين إلا في التعبير فقط»[2].

وبناءً على هذا فما ذكره الأعلام في مناقشة هذه النظرية غير تامّ.

الجواب الرابع: نظرية الانقلاب

وهي منسوبة إلى السيد صدر الدين محمد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي المشهور بالسيّد السند، وتبتني هذه النظرية على أنّ الماهيات الخارجية إذا حصل العلم بها، فإنّها لا تبقى في الذهن تحت

---

(١) **بداية الحكمة**، الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة، ص١٣٩.

(٢) **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، مصدر سابق: ص١١٧.

مقولاتها التي كانت تندرج تحتها وهي في الخارج، وإنّما تنقلب جميعاً إلى ماهية الكيف النفساني، وعليه فلا مجال لإشكال دخول شيء واحد تحت مقولتين، بل لا ترد الإشكالات الأخرى الآتية، لأنّها جميعاً تبتني على أنّ الوجود الذهني باق على حقيقته الخارجية.

«وبيانها يتوقّف على تمهيد مقدّمة، هي أنّ ماهية الشيء متأخّرة عن موجوديّتها بمعنى أنّه ما لم يصر موجوداً لم يكن ماهية من الماهيات، إذ المعدوم الصرف ليس له ماهية أصلاً وليس شيئاً من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصّل وتحقّق إمّا ذهناً أو خارجاً لم يكن ماهية من الماهيات.

ولما كانت موجودية الماهية متقدّمة على نفس الماهية، فمع قطع النظر عن الوجود لا تكون هناك ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود، بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن، لا استبعاد أن تتبدّل الماهية أيضاً، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إمّا جوهر أو كمّ أو من مقولة أخرى، وإذا تبدّل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف، وعند هذا اندفع الإشكالات، إذ مدار الجميع على أنّ الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية»[1].

ويمكن توضيح كلامه من خلال ذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّ الماهيات من حيث هي هي وبقطع النظر عن الوجود والموجودية لا جوهر ولا عرض، لأنّها ليست بشيء حتى تتّصف بأحدهما، ومع الوجود تكون تابعة له، فإن كان الوجود قائماً لا في

---

(١) **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، مصدر سابق: ص١٢٨، ١٢٩.

موضوع، فالماهية كذلك ويُنتزع منها الجوهرية، وإن كان الوجود قائماً في موضوع، فالماهية أيضاً كذلك ويُنتزع منها العرضية.

الثانية: أنّ الوجود الخارجي والوجود الذهني مختلفان بالحقيقة، ومع اختلافهما كذلك فلا محذور في أن يكون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً.

وعلى أساس ذلك يمكن لماهية كالإنسان ـ مثلاً ـ أن تكون بوجودها الخارجي جوهراً، وبوجودها الذهني كيفاً، بمعنى أنّ هذه الماهية الذهنية إذا وُجدت في الخارج تكون جوهراً، وتلك الماهية الخارجية إذا وجدت في الذهن تكون كيفاً. وهذا هو مراد السيد السند من الانقلاب في المقام.

مناقشة نظرية الانقلاب

ولكن هنا تساؤلان يردان على هذه النظرية:

الأوّل: أنّ هذا هو القول بالشبح، لأنّ المفروض أنّ الوجود الخارجي للإنسان جوهر، والوجود الذهني له كيف، ومع المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي لا يتحقّق علم بالواقع.

وقد أجاب السيّد السند عن ذلك بقوله: إنّه «ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معيّنة يمكن أن يقال: إنّ هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج. بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلب كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي. فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه ـ وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى

ـ فذلك حاصل، وإن أُريد أنّها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية، فلم يقم عليه دليل، إذ مؤدّى الدليل أنّ المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه، ولا يخفى أنّ هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني، بل بحسب نفس الأمر، فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متّصفاً بالمحمول، وإن انقلبت حقيقته وماهيته بتبدّل الوجود»[(١)] فيكون نظير مطابقة الكلّي مع الأفراد الكثيرين في الخارج، مع أنّ الكلّي موجود مجرّد والكثيرون مادّيون ـ مثلاً ـ وبينهما غاية البعد، فكما أنّ معنى مطابقة الكلّي مع الكثير بمعنى أنّه لو حصل الكلّي في الخارج لكان عين الأفراد، ولو حصلت الأفراد في العقل بالتقشير والتعرية لكانت عين الكلّي، كذلك في المقام لو حصل الجوهر الخارجي في الذهن لكان عين الكيف، ولو حصل الكيف الذهني في الخارج لكان عين الجوهر»[(٢)].

الثاني: «إنّ الانقلاب الذهني إنّما يمكن في مثل واحد شخصيّ يفقد خصوصية من خصوصيّاته ويتوفّر على خصوصية بدلها، فالانقلاب غير ممكن ما لم يفقد شيء ما أمراً ويتوفّر على أمر آخر محلّه، إذ لو لم يكن الأمر كذلك فالشيء باق على حالته الأولى، ولم يتبدّل بشيء آخر.

كما يشترط أيضاً أن يبقى شيء قائماً في الحالتين، إذ لو لم يكن أيّ شيء من الأمر المتبدّل في الأمر الجديد، إذن فما نسمّيه بمتبدّل هو معدوم في الحقيقة، وقد وُجد بشيء جديد، وليست هناك أيّ رابطة بين الأوّل والثاني لكي يحصل انقلاب وتبدّل.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٣١٧.
(٢) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج١، ص١٠٩.

فإذا افترضنا أنّ ماهية من مقولة ما تبدّلت إلى ماهية أخرى من مقولة أخرى، فليس هناك حينئذ أيّ أصل باق، إذ إنّ الماهيات متباينة تبايناً ذاتياً تامّاً، إذن لا مفهوم للانقلاب حينئذ»(١).

وبهذا البيان استدلّ الشيخ الرئيس وغيره على استحالة الحركة الجوهرية، حيث قالوا: إنّ الحركة في الأعراض ممكنة وصحيحة، لأنّ الجوهر هو الأصل لتلك الأعراض المتغيّرة، أمّا إذا تبدّل الجوهر وتغيّر فلا يبقى هناك أصل محفوظ للأشياء حتى يشار إليه بأنّ هذا هو ذاك.

وقد أجاب السيّد عن هذا الإشكال أيضاً بقوله: «إن الانقلاب لو كان في صفة شيء كانقلاب الأسود أبيض والحارّ بارداً، أو صورته كانقلاب النطفة جنيناً والماء هواءً، لكان الأمر كما ذكره، وأمّا انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا يستدعي مادّة مشتركة بينهما»(٢).

وقد أجاب السبزواري عن هذا الكلام بقوله: «إذا لم يمكن إثبات أمر مشترك بين الحقيقتين، فما الداعي للإصرار على أنّ إحداهما هي الأخرى، والمفروض أنّه ليس في نظر عقله فيهما شيء أصيل إلاّ ماهيتهما، وهي ليست إلاّ مثاراً للاختلاف والبينونة، وتصحيح أين أحدهما من الآخر لا الهوهوية والوجود الذي هو جهة وحدة الماهيات ومصحّح الهوهوية عنده اعتباريّ محض»(٣).

لذلك نجد أنّ الإشكال الأساسي الذي أورده القوم على مقالة السيّد السند، أنّ كلامه لا ينسجم مع مبانيه في أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص٦٦.
(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٣١٨.
(٣) المصدر السابق: ج١، ص٣١٨، الحاشية رقم ١.

وإلا لو كان قائلاً «بأصالة الوجود لكان لما اختاره وجه وجيه لأنّ الوجود مقول بالتشكيك على مراتب فيها أصل وسنخ باق»[(١)].

ولهذا عبّر صدر المتألّهين عن هذه النظرية بقوله: «وسلك بعض الأماجد مسلكاً دقيقاً قريباً من التحقيق»[(٢)].

وكيفما كان الأمر يبقى هنا سؤال مهمّ، هو: لماذا يصرّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية على تصنيف الحكماء والمتكلّمين السابقين عليهم، بأنّهم إذا كانوا من القائلين بأصالة الماهية فلابدّ أن يلتزموا باعتبارية الوجود وبالعكس، مع أنّهم يصرِّحون ويؤكّدون أنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كلمات السابقين بالنحو الذي طرحها صدر المتألّهين في مدرسته الفلسفية.

أليس من الممكن أنّ أولئك المحقّقين من الحكماء كانوا يفهمون أصالة الوجود بنحو لا يستلزم منه اعتبارية الماهية؟ وربما هذا هو الذي يفسِّر لنا ما نجده عند القائلين بأصالة الماهية من نصوص تنسجم مع أصالة الوجود، وهذا ما لاحظناه هنا في كلمات السيّد السند، وكذلك ما يقال عن شيخ الإشراق السهروردي من أنّه قائل بأصالة الماهية، ولكن لا تنسجم جملة من مبانيه إلاّ مع أصالة الوجود، وهكذا في كلمات المحقّق الداماد صاحب القبسات، وغير هؤلاء الأعلام كثير.

من هنا نحن نعتقد أنّ هذه المسألة تحتاج إلى تحقيق علميّ وتاريخيّ، وليس الأمر كما يدّعيه أتباع مدرسة الحكمة المتعالية أنّ

---

(١) **شرح غرر الفرائد**، ص٦١؛ **النور المتجلّي**، مصدر سابق: ص١٣١.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٣١٥.

المسألة ذات قولين لا ثالث لهما، وكأنّهما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. وتحقيق ذلك موكول إلى دراسة معمّقة في هذا الركن الأساسي الذي يُعَدّ من أهمّ أركان المنظومة الفلسفية للحكمة الصدرائية. ولعلّنا نُوفَّق ـ بمشيئة الله ـ لتحقيق ذلك.

الجواب الخامس: نظرية المحقّق الدّواني

لكي تتّضح أبعاد هذه النظرية نقول: «إن مراد المحقّق الدّواني ينحلّ إلى دعويين:

إحداهما: أنّ العلم لا يكون كيفاً حقيقة، وإنّما قالوا إنّه كيف؛ لمشابهته بالكيف، فيكون إطلاق الكيف على العلم بالتشبيه والمسامحة.

ثانيتهما: أنّ العلم مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقيقة، فإن كان المعلوم بالعرض جوهراً فهو جوهر، وإن كان كمّاً فهو كمّ وهكذا. وعليه فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين، كما هو مفاد الإشكال الثاني. «أم كيف تحت الكيف كلٌّ قد وقع». أمّا الإشكال الأوّل فقد أجاب عنه بما أجبنا عنه في محلّه.

أمّا الدعوى الأولى: فإثباتها يتوقّف على تمهيد مقدّمة حاصلها: أنّه وقع الخلاف بين المحقّقين في موضوع الفلسفة الأولى والإلهيات بالمعنى الأعمّ؛ أهو الموجود بما هو موجود مطلقاً سواء كان ذهنياً أو خارجياً، أم أنّ الموضوع هو الموجود الخارجي بما هو موجود لا مطلق الموجود وإن كان ذهنياً؟ اختار المحقّق الدّواني القول الثاني. وعلى هذا الأساس، فالموجود الخارجي ينقسم إلى الواجب والممكن، والممكن إلى الجوهر والعرض، والعرض إلى الكمّ والكيف والأين وغيرها من

المقولات العرضية.

فإذا كان المقسم هو الموجود الخارجي، والقِسم هو المقسم مع قيد، إذن لمّا لم يكن العلم موجوداً خارجياً بل هو موجود في الذهن فليس كيفاً حقيقةً، لأنّ الكيف الحقيقي إنّما هو من أقسام الموجود الخارجي. أجل، أطلقوا عليه الكيف لأنّه شبيه به. ووجه شباهته هو أنّ الكيف الخارجي موجود لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، ولما كان العلم أيضاً كذلك، ففيه شيء من الكيف، ولكنّه لمّا لم يكن موجوداً خارجَياً فليس بكيف حقيقة وإنّما هو شبيه له.

ردّ الدعوى: إلاّ أنّ هذا البيان غير تامّ حتى لو سلّمنا بأصله الموضوعي، لأنّه لابدّ أن يُعلم أنّ الصورة العلمية في الذهن وقيامها به إنّما هو وجود ذهنيّ للواقع الخارجي الذي هو المعلوم بالعرض، وليس هو وجوداً ذهنياً في نفسه، فمثلاً لفظ زيد وإن كان وجوداً لفظياً لزيد الخارجي، لكنه وجود خارجيّ في نفسه، وعلى هذا الأساس فإنّ الصورة العلمية في الذهن إذا قيست إلى الواقع الخارجي فهي وجود ذهنيّ في قبال الوجود الخارجي، وأمّا إذا نظر إليها في نفسها فهي من الموجودات الخارجية، وخارجيتها إنّما هو بكونها صفة قائمة بالنفس، وبهذا اللحاظ تكون كيفاً حقيقة لا بالمسامحة والتشبيه.

وأمّا الدعوى الثانية: فلمّا ثبت أنّ العلم عين المعلوم بالذات التي هي الصورة العلمية، وثبت أيضاً أنّ المعلوم بالذات متّحدٌ عيناً وماهية مع المعلوم بالعرض، كما هو مدّعى المحقّقين من الحكماء، إذن لابدّ أن يكون العلم داخلاً تحت مقولة المعلوم بالعرض. فإن كان المعلوم بالعرض جوهراً فالعلم من مقولة الجوهر، وإن كان كمّاً فكذلك، وهكذا.

مناقشتها: هذه الدعوى وإن كانت صحيحة؛ لما ذكرناه في نظرية الحكماء من أنّ الجوهر الخارجي جوهر في الذهن، ولكن هذا لا يوجب أن تكون الصورة الذهنية للجوهر مندرجة تحت مقولة الجوهر كما يدّعيه هذا المحقّق، ولذا قال الطباطبائي: «إن مجرّد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها»[1]، وهذا ما سيأتي توضيحه في الجواب الذي نقّحه صدر المتألّهين.

هذا مضافاً إلى أنّ هذه الدعوى لا تنسجم مع الأصل الذي ذكره الدواني في المقدّمة التي بيّنها للدعوى الأولى، وذلك لأنّ الملاك في سلب الكيف عن العلم عنده كان من جهة كونه موجوداً ذهنياً، فإذا كان المعلوم جوهراً مثلاً فالعلم به يجب ألاّ يكون جوهراً، لأنّ الجوهر عنده أيضاً من أقسام الموجود الخارجي، والمقسم يجب أن يسري إلى الأفراد[2].

الجواب السادس: نظرية صدر المتألّهين

لقد أجاب صدر المتألّهين الشيرازي عن هذه المعضلة وما يشابهها في الفكر المنطقي والفلسفي بجواب نذكره من خلال بيان عدّة أمور:

الأوّل: أنّ الحمل على قسمين، أوّليّ ذاتيّ وشايع صناعيّ[3]، ومن الواضح أنّ أهمّ ركن في الحمل هو عبارة عن الحكم باتّحاد الموضوع والمحمول، وبتعبير آخر: إنّ حمل محمول على موضوع ما يعني: أنّ

---

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٣.

(٢) انظر: **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة، مصدر سابق: ج١، ص١١٢.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٢٩٢.

المحمول يصدق على الموضوع. والمشهور أنّه على نحوين:

أحدهما: أنّ المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة ذات وماهية الموضوع وبقطع النظر عن مرحلة الوجود، والارتباط الحاصل بينهما ارتباط ذاتيّ ماهويّ. بمعنى أنّ ما يقع موضوعاً هو ذات الماهية باعتبارها مفهوماً له معنى معيّن، لا باعتبار مصاديقها التي تحكي عنها. كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق». ففي هذا المثال نريد أن نقول: إنّ ماهية الإنسان هي هذا وأنّ المحمول هو عين ذات الموضوع مع فارق هو أنّ المحمول تصوّر تفصيليّ للموضوع، والموضوع تصوّر إجماليّ للمحمول.

ثانيهما: أنّ المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة وجود الموضوع، سواء كان وجوداً ذهنياً أو خارجياً، وفي مثل هذه القضايا تقع الماهية موضوعاً باعتبار حكايتها عن المصاديق الخارجية أو الذهنية. وتمثّل المصاديق في الواقع موضوعاً لا ذات الماهية بما هي هي، وهذا هو مراد المناطقة من قولهم: في الحمل الشايع يكون الاتّحاد في المصداق والاختلاف في المفهوم. كقولنا: «الإنسان كاتب» أو «الإنسان ضاحك» فإنّ الكتابة والضحك ليسا ثابتين لمفهوم الإنسان وماهيته، وإنّما لمصاديقه الخارجية. بتعبير آخر: إنّ هذه المحمولات هي خواصّ وآثار الإنسان في الخارج.

الثاني: هل يستلزم الحمل اندراج الموضوع تحت المحمول بنحو يكون فرداً من أفراده؟ لكي يكون الشيء فرداً ومصداقاً لمقولة أو مفهوم فلابدّ من توافر شرطين:

الأوّل: أنّ المفهوم يصدق على ذلك الشيء الخارجي ويحمل عليه،

وإلاّ لما كان مصداقاً له، فزيدٌ ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يكون مصداقاً للحجر ولا يحمل عليه، بخلاف الإنسان فإنّه يصدق على زيد.

الثاني: أن تترتّب على المصداق الآثار الخارجية التي كانت للمقولة وهي في الخارج، وإلاّ لما كان مصداقاً لهذا المفهوم وفرداً له. وهذا معنى قول الفلاسفة: «إنّه لا معنى للاندراج تحت مقولة إلاّ ترتّب آثارها الخارجية»[1]. فمثلاً لكي يكون زيد مصداقاً للإنسان لابدّ أن تترتّب آثار الإنسانية عليه، وإلا إذا لم تترتّب تلك الآثار لم يكن مصداقاً بل كان مفهوماً، هذا خلف.

على هذا الأساس يقال: إنّ مفهوم الإنسان في الذهن وإن كان يحمل عليه: «حيوان ناطق» إلا أنّ ذلك لا يستلزم أن يكون هذا المفهوم مصداقاً وفرداً للحيوان الناطق، بل يتوقّف ذلك على ترتّب الآثار الخارجية للحيوانية الناطقية على ذلك الشيء. قال صدر المتألّهين في الأسفار: «إن مجرّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر، مندرجاً تحته. كما أنّ كون مفهوم الجزئي وحدّه ـ وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً. وكون حدّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود، وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيّره من جزئيّات الجوهر وأنواعه. وكذا باقي المقولات. وإنّما يلزم لو ترتّب عليه أثره»[2].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٢٩٦.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٥.

وهذا ما أشار إليه الطباطبائي في «بداية الحكمة» بقوله: «إن مجرّد أخذ مفهوم جنسيّ أو نوعيّ في حدّ شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقّف الاندراج تحته على ترتّب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء»[1]. وإلا لو كان مجرّد صدق مفهوم على شيء يوجب اندراج ذلك الشيء تحته، لكان كلّ مفهوم كلّي فرداً لنفسه، لأنّ المفروض صدقه على نفسه بالحمل الأوّلي. والتالي باطل جزماً.

توضيحه: أنّ المفهوم صادق على نفسه بالحمل الأوّلي ضرورة ثبوت الشيء لنفسه، كقولنا: «الجزئي جزئيّ»، ولكن مفهوم **الجزئي** الذي هو الموضوع ليس من أفراد ومصاديق **الجزئي** الذي هو المحمول، بل هو من مصاديق مقابله وهو **الكلّي** لأنّ مفهوم الجزئي وإن كان ثابتاً لنفسه إلا أنّه مفهوم كلّي صادق على كثيرين كزيد وهذه الشجرة ونحوهما.

إذن إلى هنا ثبت أنّ الحكماء عندما يقولون: إنّ الماهية الذهنية هي عين الماهية الخارجية وإنّ هناك تطابقاً ماهوياً بين الذهن والخارج، فليس معناه أنّ الماهية الذهنية مندرجة وداخلة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها وهي في الخارج، حتى تترتّب عليها آثارها الخارجية، وإنّما لها من المقولة مفهومها وحدّها فقط. «فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة الناطق، لكنّه ليس ماهية موجودة لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان. فليس له إلاّ مفاهيم ما في حدّه من

---

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٣.

الأجناس والفصول من غير ترتّب الآثار الخارجية ونعني بها الكمالات الأوّلية والثانوية»[١] والمراد من الكمال الأولي هو كلّ ما يقوّم الإنسان كالحيوانية والناطقية، والكمال الثانوي كالضحك والتعجّب والمشي ونحوها.

معالجة إشكال التناقض

الثالث: إنّ الصورة الذهنية وإن كانت بالقياس إلى الحقائق الخارجية لا تترتّب عليها آثار المعلوم الخارجي. وهذا هو الوجود الذهني اصطلاحاً، إلا أنّها من حيثية أخرى هي موجود قائم بالنفس ناعت لها، ومن خلالها يطرد الجهل عن الإنسان، فيكون عالماً بعد أن كان جاهلاً. ومن الواضح أنّها بهذا اللحاظ موجود خارجيّ، وخارجيتها أنّها صفة واقعية للنفس، لأنّ خارجية كلّ شيء بحسبه.

ثمّ إنّ المشهور بين حكماء المشّائين أنّ جميع الأشياء الخارجية الممكنة لابدّ أن تكون مصداقاً لإحدى المقولات العشر، أي «إنّنا حينما نلاحظ كلّ ما له تحقّق خارجيّ من الممكنات نجده مصداقاً لإحدى المقولات.

بعبارة أخرى: كلّ ممكن الوجود في عالم الخارج هو مصداق بالذات لإحدى المقولات. فليس هناك وجود لشيء من الممكنات غير داخل في أيّ مقولة من المقولات»[٢] ولما كانت الصورة العلمية وجوداً خارجياً، وكلّ وجود خارجيّ لابدّ أن يكون مصداقاً بالذات لمقولة من المقولات، إذن فالصورة العلمية هي مصداق بالذات لمقولة ما،

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٥.

(٢) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص٧٢.

والمشهور بين الحكماء أنّها داخلة تحت الكيف النفساني كما أشرنا إليه من قبل. وهذا هو مقصود الطباطبائي في «بداية الحكمة» حين قال: «إن الصورة الذهنية من حيث إنّها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجيّ موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليها حدّ الكيف بالحمل الشايع وهو أنّه **عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته**، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج داخلاً تحت شيء من المقولات لعدم ترتّب الآثار، اللهمّ إلاّتحت مقولة الكيف بالعرض»[1] لأنّ المفروض أنّ الصورة الذهنية بلحاظ كونها مقيسة إلى الخارج ليس لها إلاّ الكاشفية والحكاية عن المعلوم الخارجي، وبهذا اللحاظ لا يترتّب عليها أيّ أثر حتى تكون داخلة ومندرجة تحت مقولة من المقولات.

أجل، لمّا كانت هذه الحيثيّة للصورة الذهنية متّحدة مع الحيثيّة الأخرى لهذه الصورة وهي كونها وصفاً ناعتاً للنفس، عند ذلك يسري حكم أحد المتّحدين للآخر، فيكون الوجود الذهني كيفاً بالعرض والمجاز العقلي. قال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار: «ثمّ هذا الذي وجدت في النفس صفة لموصوف هو داخل تحت مقولة الكيف بالذات، وحيث كانت حيثية معقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متّحدة الوجود مع هذه الحيثية الداخلة تحت الكيف بالذات، فهي كيفٌ بالعرض»[2].

يتّضح ممّا تقدّم عدم وجود التناقض في نظرية الحكماء، لأنّه لا يلزم

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٤.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٢٩٤، الحاشية ٢.

إشكال دخول شيء واحد تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات، فلا يكفي في التناقض توافر الوحدات الثمان المعروفة وهي: وحدة الموضوع، والمحمول، والشرط، والإضافة، والجزء والكلّ، والقول والفعل، والزمان، والمكان، بل لابدّ من إضافة وحدة جديدة لكي يحصل التناقض وهي وحدة الحمل، وإلاّ لو لم يوجد ذلك فلا تناقض؛ لعدم الاتّحاد الكامل بين السالبة والموجبة.

تاريخ تقسيم الحمل إلى الأوّلي والشائع

بقي مطلب أخير يرتبط بتاريخ تقسيم الحمل إلى أوليّ ذاتيّ وشايع صناعيّ، يقول بعض المحقّقين: «لقد تتبّعت هذه المسألة بشكل واسع لأجل معرفة تاريخها، فلم أعثر على ذكر لها في كلام صدر المتألّهين، ولم يصرّح هو بأنّ هذا القول له ومن إنجازاته، ولكن يمكن أن يُفهم من تعليقته على حكمة الإشراق أنّ ذلك لم يذكره شخص غيره، وحتّى لو فرضنا أنّ هذه المسألة ذُكرت قبله، فإنّ التطوّر العلمي للمسائل يكون بنحو يقتبس فيه أحد العلماء إشارة ممّن سبقه ثمّ تكون تلك الإشارة بذرة لنظرية علمية متكاملة. ومن هنا فيمكن عدّ كلامه (قدّس سرُّه) طفرة في هذا البحث»[(١)].

إلا أنّه قد تقدّم من شيخنا المحقّق حسن زاده آملي أنّ نظرية الفاضل القوشجي في المقام هي نفس النظرية التي بَنى عليها صدر المتألّهين جوابه عن الإشكال، مع فارق في التعبير فقط. ولا بأس بذكر مقطع من كلامه المتقدّم الذي يدلّ دلالة واضحة على ما ذكره شيخنا

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ج١، ص٢٧٧.

المحقّق. قال: «إن مفهوم الحيوان ـ مثلاً ـ إذا حصل في الذهن، فحينئذ تقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم، وهو عرض وجزئيّ لكونه قائماً بنفس شخصية، ومتشخّصاً بتشخّصات ذهنية وهو الموجود في الخارج. وأمّا الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلّي وجوهر ومعلوم».

والتعبير عن الفرق بين الأوّلي الذاتي والشايع الصناعي، بالحصول في الذهن والقيام والاتّصاف به، شائع في كلمات الأعلام، ومنهم الطباطبائي في «البداية» ـ كما سيأتي في جواب الإشكال الثالث ـ حيث قال: «إن المعاني الخارجية كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنّما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأوّلي دون الشائع، والذي يوجب الاتّصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها»[1]. حيث عبّر عن الحمل الأوّلي بالحصول، وعن الحمل الشايع بالقيام.

وكيفما كان الأمر، فقد أشكل الحكيم السبزواري على هذا الجواب بقوله: «لستُ أُفتي بكون العلم كيفاً حقيقة، وإن أصرّ هذا الحكيم المتألّه عليه في كتبه، لأنّ وجود تلك الصور في نفسه ووجودها للنفس واحد»[2].

توضيح كلامه

• إنّ وجود الصور الذهنية في نفسها وظهورها للنفس ـ الذي من خلاله يحصل العلم ويطرد الجهل عن النفس ـ واحد، وليس وجودها

---

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٥.

(٢) **شرح غرر الفرائد**، مصدر سابق: ص٦٤.

في نفسها أمر، وظهورها للنفس أمر آخر. وهذا واضح بالوجدان، ومن هنا أشكلوا على نظرية الفاضل القوشجي بأنّ العلم عين المعلوم بالذات، لا أنّ أحدهما مغاير للآخر.

• إنّ هذا الوجود والظهور للنفس ليس من المحمولات بالضميمة حتى يكون منشأً لانتزاع مقولة الكيف بالذات. وذلك لأنّنا نسأل ما هو ذلك الشيء الذي صار منشأً لانتزاع الكيف بالذات؟ فإن كان هو الوجود الخارجي لتلك المقولة، فالمفروض أنّه لم يأت إلى الذهن، وإن كان ماهية الشيء الخارجي، فالمفروض أنّ هذه الماهية في الذهن هي عين الماهية في الخارج وداخلة تحت مقولتها، وإن كان باعتبار وجودها الذهني، فقد قلتم إنّها ليست داخلة تحت شيء من المقولات الجوهرية والعرضية. إذن لم ينضمّ إلى النفس شيء حتى يكون منشأً لانتزاع مقولة الكيف بالذات.

• قد يقال: ننتزع الكيف من انكشاف الصورة الذهنية للنفس وظهورها لها، لأنّه من الواضح أنّ هذه الصورة لم تكن منكشفة وظاهرة ثمّ انكشفت لها، وهذا الظهور غير الماهية والوجود الذهني.

فإنّه يقال: إن كان المراد بالظهور هو الظهور لدى النفس، «فليس ذلك إلاّ موجوديتها بوجود النفس وتقوُّمها بها، وهو ليس إلاّ كونها وتحقّقها بتحقّق النفس، لا بوجود آخر ينضمّ إلى النفس، وإلاّ كان هذا الوجود ظهور الماهية في نفسها أي تصير مستقلّة بالوجود لا ظهورها لدى النفس. وإن كان المراد هو الظهور للنفس بمعنى نسبتها إلى النفس، فتلك النسبة إمّا مقولية أي متوسّطة بين النفس وبين الصور العلمية، وماهية هذه النسبة هي العلم، فيلزم أن يكون العلم من مقولة الإضافة لا

الكيف، وإمّا نسبة إشراقية فائضة من النفس بإفاضتها تتحقّق الصور العلمية، لا بمعنى أنّها شيء والصور العلمية المتحقّقة بها شيء آخر، بل بمعنى أنّها عين تلك الصور العلمية، والفرق بينهما هو الفرق بين الإيجاد والوجود، فنفس تلك الإضافة الإشراقية من حيث انتسابها إلى النفس إيجاد، ومن حيث استنادها إلى الصور العلمية وجود لها. وفي الحقيقة ليس إلاّ النفس وهذا الإشراق، لكن ينتزع من هذا الإشراق وتلك الإضافة ماهية الصور العلمية. وعلى هذا يكون العلم من سنخ الوجود، والوجود ليس له ماهية»[١].

والحاصل أنّ العلم عنده ليس من المحمولات بالضميمة حتى يكون مندرجاً تحت مقولة من المقولات، بل هو من الخارج المحمول. لذلك اختار جواباً آخر عن الإشكال حيث قال: «وبالجملة أخذت من كلّ من مذهبَي صدر المتألّهين والمحقّق الدواني شيئاً وتركت شيئاً آخر. أمّا المأخوذ من الأوّل، فكون الصور العلمية بالحمل الأوّلي مقولات لا بالشائع، وأمّا المتروك فكونها كيفاً بالشائع. وأمّا المأخوذ من الثاني، فكونها كيفاً تشبيهاً، وأمّا المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوهرها جوهر حقيقي، وكمّها كمّ حقيقي وهكذا»[٢].

ويمكن أن يجاب عن إشكال الحكيم السبزواري بما حاصله: إنّنا حتى لو سلّمنا أنّ العلم ليس من المحمولات بالضميمة، ليكون منشأً لانتزاع الكيف بالذات، ولكن هل اختلف حال هذا الإنسان قبل علمه وبعده؟ الضرورة الوجدانية حاكمة بأنّ الإنسان العالم يختلف حاله عمّا

(١) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج١، ص١٢١.

(٢) **شرح غرر الفرائد**، مصدر سابق: ص٦٥.

قبل العلم. ومن الواضح أنّ هذا الاختلاف إنّما هو بالوجود لا العدم. فهذا الوجود حتّى لو قبلنا بأنّه بإنشاء من النفس فهو ممكن، لأنّه لم يكن موجوداً ثمّ وُجد. وإذا كان ممكناً فليس بجوهر بل عرض، لأنّه قائم بالنفس ناعت لها. وإذا كان عرضاً فلابدّ أن يكون داخلاً تحت مقولة عرضية، ولم يكن كمّاً لأنّه لا مقدار فيه، ولا نسبة. فينحصر أن يكون كيفاً بالذات، لأنّه لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته. وأجاب الطباطبائي في «بداية الحكمة» بمنع دعوى عدم وجود أمر زائد على النفس منضمّ إليها، بل الصورة العلمية وجود زائد على النفس محمول عليها بالضميمة، ولما لم تكن جوهراً لأنّها قائمة بالنفس زائدة عليها، فهي عرض، فتدخل تحت الكيف بالذات ـ كما تقدّم ـ.

والحاصل: إنّ طرائق القوم تعدّدت للهرب من هذا الإشكال المعضل:

فبعضهم أخرج الصور العلمية عن المقولتين، كما هو طريق من أنكر الوجود الذهني مطلقاً، فإنّه ـ بناءً عليه ـ لا تكون الصورة من مقولة الكيف، ولا تندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض. وكذلك طريق الحكيم السبزواري، حيث جعل العلم من سنخ الوجود، والوجود لا ماهية له حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غيره.

وبعضهم أبقى هذه الصور تحت مقولة الكيف وأخرجها عن غيره، كما هو طريق نظرية الأشباح.

وبعضهم أخرجها من الكيف وأبقاها تحت غيره، كما هي طريقة المحقّق الدّواني القائل بأنّه كيفٌ بالمسامحة.

وبعضهم أبقاها تحت المقولتين وحاول إيجاد المخلص من الإشكال، كما هي طريقة الفاضل القوشجي وصدر المتألّهين.

الإشكال الثالث: الجمع بين المتقابلات

من الإشكالات التي ترد على الوجود الذهني بالنحو الذي ذكره الحكماء أنّه «يلزم أن يصير الذهن حارّاً حين تصوّر الحرارة، بارداً حين تصوّر البرودة، معوجّاً، مستقيماً، كروياً، مثلّثاً، مربّعاً، مؤمناً، كافراً، متحيّزاً؛ لأنّ الحارّ ما حصل فيه الحرارة، والبارد ما حصل فيه البرودة، وكذلك سائر المشتقّات، فيلزم اتّصاف النفس بصفات الأجسام والأمور المتضادّة، وبطلانه ضروري.

بيان اللزوم: أنّه يلزم على التقدير المذكور، أنّا إذا تصوّرنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحلّ فيها، والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن»[1].

جوابه:

وقد أجاب عنه صدر المتألّهين الشيرازي بوجوه نشير إلى اثنين منها:

الوجه الأوّل: «هو الرجوع إلى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل، فإنّ مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشايع، فلا يلزم من الاتّصاف به الاتّصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصوّر الكفر كان كافراً، وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال»[2].

بتعبير آخر: إنّ الحمل لا يستلزم الاندراج، فماهية الحرارة والبرودة مثلاً، وإن كان يحمل عليهما أنّهما حارّ وبارد بالحمل الأوّلي، إلاّ أنّ

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٣٠٨.
(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٠٩.

هذين المفهومين ليسا من مصاديق الحارّ والبارد حتى تترتّب عليهما الآثار بالحمل الشايع. فالإنسان إنسان بالحمل الأوّلي، إلا أنّ مفهوم الإنسان ليس من مصاديق الإنسان بالحمل الشائع حتى تترتّب آثار الإنسانية على المفهوم. إذن الحاصل في الأذهان إنّما هو مفاهيم الحرارة والبرودة والإيمان والكفر ونحوها، والذي يوجب ترتّب الآثار الخارجية فهو حصول هذه المعاني بوجوداتها العينية وقيامها بموضوعاتها.

الوجه الثاني: «إن مبنى الإيراد، على عدم التفرقة بين الوجود المتأصّل الذي به الهوية العينية، وغير المتأصّل الذي به الصورة العقلية. فإنّ المتّصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية، فالتضادّ إنّما هو بين هوية الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتي المتضادّين. وبالجملة هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنّها بحيث إذا وجدت في الموادّ الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثّر فيها بما يدركه الحواسّ. فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجرّدة حالّة فيها لم يلزم إلا اتّصاف بما من شأنه أن يصير به الأجسام حارّة أو باردة أو متشكّلة أو غير ذلك. لا أن تصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادّية»[1] فيكون الأمر من قبيل الجوهر وأنّه «ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع».

الإشكال الرابع: لزوم وجود أشخاص حقيقية من الممتنعات

من الإشكالات المشهورة في الوجود الذهني: «أنّه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلّية، أشخاص حقيقية يكون بالحقيقة أشخاصاً

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٣١٠.

لها لا بحسب فرضنا، لأنّا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصوّر اجتماع النقيضين، ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخّصاً ومتعيّناً، فالموجود في الذهن فرد شخصيّ من اجتماع النقيضين، مع أنّ بديهة العقل تجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج. وكذا يلزم وجود فرد حقيقي لشريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضاً، لأنّه إذا وجد في الذهن فرد مشخّص لشريك الباري تعالى فيجب ـ بالنظر إلى ذاته ـ الوجود العيني، وإلا لم يكن شريكاً للباري تعالى». والحاصل «إنّ ما امتنع تحقّقه كاجتماع النقيضين وشريك الباري ونحوهما من الممتنعات، ممتنع تحقّقه مطلقاً في أيّ موطن كان، فلا يصحّ القول بامتناعها في موطن دون موطن. والحال أنّ القول بالوجود الذهني يوجب القول بتحقّقها في موطن الذهن»[1].

والجواب: «إنّ القضايا التي حُكم فيها على الأشياء الممتنعة، هي حمليات غير بتّية، وهي التي حُكم فيها بالاتّحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرده، فمثلاً إذا قلنا شريك الباري ممتنع وجوده، فمعناه أنّ الشيء الذي لو فرض أنّه موجود لانطبق عليه عنوان شريك الباري، فهو ممتنع وجوده، وإن لم يمكن التحقّق أصلاً.

ومناط صحّة كون مفهوم عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أولياً، وإن لم يحمل عليه حملاً شايعاً صناعياً. فالعقل يقدر أن يتصوّر مفهوماً ويجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات، مجهولة التصوّر، ويحكم عليه بالامتناع. فباعتبار وجود هذا

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص٥١٥.

المفهوم في الذهن، وكونه عنواناً لماهية باطلة، يصير منشأً لصحّة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، فصحّة الحكم تتوجّه عليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن وموجود، وامتناعه يتوجّه إليه من حيث كونه ممّا يُحمل عليه الممتنع والمعدوم حملاً أوّلياً»[١].

وهو معنى ما ذكره الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «إنّ الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأوّلي»[٢].

ومن الواضح أنّ الحمل الأوّلي لا يستلزم الاندراج ـ كما تقدّم ـ. وأمّا بالحمل الشايع فهو كيفية ممكنة مخلوقة للباري.

الفرق بين الإشكالين القادمين وما سبقهما

قبل الدخول إلى طرح الإشكالين الخامس والسادس لابدّ من الإشارة إلى أنّ هذين الإشكالين يختلفان عن الإشكالات السابقة، كما سيتّضح من خلال ما يذكر لهما من الجواب. وبيانه أنّ هذين الإشكالين:

أولاً: يختصّان بالصور العلمية الجزئية لا الكلّية.

توضيحه: «أنّ الإدراكات الإنسانية عن الواقع الخارجي، لها مراتب ثلاث، وهي الحسّ والخيال والتعقّل.

أمّا مرتبة الحسّ فهي عبارة عن انعكاس صور الأشياء في الذهن عند الاتّصال المباشر بالخارج من خلال إحدى الحواسّ الخمس. فمثلاً عندما يفتح الإنسان عينيه ويتأمّل في منظر أمامه، فإنّ صورة هذا المنظر تنعكس في ذهنه، وهكذا باقي الحواسّ.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٣١٢.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٥.

أمّا مرتبة الخيال، فهي المرتبة التي تبدأ من حيث ينتهي الإدراك الحسّي، لأنّ هذا الإدراك يخلّف أثراً في النفس، أو بتعبير القدماء: إنّه بعد ظهور الصورة الحسّية في الباصرة ـ مثلاً ـ تظهر صورة أخرى في قوّة أخرى من قوى النفس، تُسمّى بالخيال أو الحافظة، وبعد أن تنمحي الصورة الحسّية، فإنّ الصورة الخيالية تبقى على حالها، ويستطيع الإنسان أن يستحضرها في أيّ وقت يشاء، وبهذا الطريق يستطيع أن يتصوّر الشيء الخارجي.

ثمّ إنّ الصورة الخيالية تشبه الصورة المحسوسة، ولكن مع وجود هذه الفوارق:

الأوّل: أنّ الصورة الخيالية ـ غالباً ـ ليس لها وضوح الصورة الحسية.

الثاني: أنّ الصورة الحسّية عندما يدركها الإنسان، تكون بوضع خاصّ، أي لها نسبة خاصّة إلى الأجزاء المجاورة لها، وفي جهة معيّنة، أي إلى اليسار أو اليمين أو الأمام أو وراء الظهر، وفي مكان محدّد. فمثلاً إذا شاهد الإنسان شيئاً، فهو يشاهده في مكان معيّن وجهة معيّنة وملابسات محدّدة. أمّا إذا أراد الإنسان أن يتخيّل ذلك الشيء الذي رآه مراراً، وبأوضاع وجهات مختلفة وأماكن متعدّدة، فهو يستطيع أن يجسّمه أمام خياله دون أن يلتفت إلى وضعه وجهته ومكانه.

الثالث: أهمّ شرط في الإدراكات الحسّية، هو اتّصال قوى الحواسّ بالخارج، وبمجرّد زوال هذا الاتّصال فإنّ الإدراك الحسّي يزول معه أيضاً. أمّا الإدراكات الخيالية للذهن فهي ليست بحاجة إلى الخارج، ولهذا تكون الإدراكات الحسّية خارجة عن اختيار الشخص المدرك، بمعنى أنّه لا يستطيع أن يحصل على علم حسّي ما لم يرتبط بالمادّة

الخارجية، ومن هنا فلا يستطيع ـ عادة ـ أن ينظر إلى وجه إنسان غير حاضر أو يسمع صوته، ولكنّه يستطيع أن يتخيّل هذه جميعاً ويتصوّرها في أيّ وقت يشاء مع عدم وجود مادّتها الخارجية.

أمّا مرتبة التعقّل، فالفارق الأساسي بين هذه المرتبة والمرتبتين السابقتين، أنّ العلم فيهما جزئيّ لا يمكن أن ينطبق على أكثر من فرد واحد، بخلاف هذه المرتبة فإنّ العلم فيها كلّي، فيه قابلية الانطباق على كثيرين. وهذا اللون من التصوّر هو المسمّى بالتعقّل أو العلم الكلّي»[1].

ثانياً: إنّ هذين الإشكالين يبتنيان على أصل موضوع مأخوذ من العلوم الحديثة، وهو أنّ ظاهرة الإدراك والعلم مادّية وليست مجرّدة عن المادّة وأحكامها. يقول الدكتور «**أراني**» في كتيب له بعنوان «البشر من وجهة النظر المادّية»: «تحدث في حال التفكير تغييرات مادّية أكبر في قشرة المخ، وتتجّه كمّية أكبر من الدمّ نحو المخّ، فيمتصّ غذاءً أكثر، ويصرف موادّ فسفورية أكثر، بحيث تزيد كمية هذه المادّة في إدرار الشخص المفكّر، أمّا في حالة النوم حيث تقلّ أعمال المخّ، فإنّه يمتصّ غذاءً أقلّ، وهذا بنفسه دليل على كون الآثار الفكرية مادّية»[2].

إذا اتّضح ذلك نأتي إلى بيان الإشكالين الخامس والسادس.

---

(١) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، ص١١٠ الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق الشهيد مطهري، بتصرّف، ج١، ص٦٩.

(٢) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، ص١٢٠. والدكتور تقي أراني أحد أبرز نقَلة الفكر المادّي في إيران ومروّجيه، وقد تصدّى الشيخ مرتضى مطهّري للردّ عليه في العديد من كتبه.

الإشكال الخامس: انطباع الكبير بالصغير

«إنّ من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيّلات والمحسوسات، فنحن إذا تخيّلنا حصلت في ذهننا أفلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحارٍ واسعة مع أشجارها وتلالها ووهادها، وكلّ ذلك على الوجه الجزئيّ المانع من الاشتراك»[(١)].

من الواضح ـ بناءً على نظرية الحكماء ـ أنّ هذه المقادير العظيمة تكون حاصلة في الذهن، ولمّا كان العلم هو انطباع هذه الصور على سعتها في جزء عصبيّ أو قوّة دماغية كما هي النظرية المادّية، إذن يلزم انطباع الكبير في الصغير، وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه واستحالته.

ولكن قد يقال: إنّ الجزء العصبي وإن كان صغيراً، إلا أنّ الجسم الفلسفي يقبل الانقسام لا إلى نهاية، فإذا كان الجسم غير متناه، فهذه الصور المدرَكة ـ على سعتها ـ قابلة للانطباع فيها لأنّها متناهية.

وأجيب عن ذلك بالنقض: أنّ الكفّ لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية؛ إذاً لا يمكن للصغير على صغره أن يسع الكبير على كبره.

أمّا الجواب الحَلّي، فيتمثّل في أنّ الجسم وإن كان يقبل الانقسام لا إلى نهاية، إلا أنّ ما لا يتناهى بالفعل ليس الجسم، فكأنّ المجيب خلط بين أنّ الجسم غير متناه، وبين أنّ التقسيم الفرضي غير متناه، والذي يفيدنا في المقام هو الأوّل دون الثاني.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص٤٩٩.

بتعبير آخر: «إنّ الكبر والصغر وصفان للكمّ المتّصل والمقدار الهندسي، وأمّا التناهي واللاتناهي المذكوران فهما وصفان للعدد الذي يعرض الأجزاء المفروضة من المقدار وهو كمّ منفصل. فعدم تناهي العدد المفروض لا يدفع الإشكال الوارد على صغر الحجم والكمّ المتّصل. على أنّ العدد غير المتناهي لا يتحقّق بالفعل أبداً، لأنّ الأجزاء المفروضة غير موجودة بالفعل، والمتحقّق بالفعل هو الكلّ الواحد، وكلّما تحقّقت قسمة تحقّق عدد خاصّ متناه»[1].

تجرّد العلم عن المادّة

فالجواب الحقّ أنّ العلم مطلقاً سواء كان كلّياً أو جزئياً، فهو مجرّد عن المادّة وأحكامها، ومع تجرّد الصور العلمية، فلا انطباع في جزء بدنيّ أو قوّة متعلّقة بالبدن حتى يلزم انطباع الكبير في الصغير.

بتعبير آخر: إنّ الانطباع فرع لكون الوجود مادّياً يحتاج إلى المكان، والمفروض أنّ الصور العلمية مجرّدة عن المادّة، فتكون مستغنية عن المكان، ومعه فلا صغير ولا كبير حتى يلزم انطباع الكبير في الصغير.

والحاصل أنّ القول بضرورة التطابق بين الصورة المدرَكة والواقع الخارجي إنّما هو في الماهية فقط، وأمّا من حيث الوجود، فأحدهما غير الآخر وجوداً ـ كما تقدّم ـ ومن هنا يمكن أن يكون أحدهما وجوداً مادّياً له أحكام المادّة وقوانينها، والآخر وجوداً مجرّداً عن المادّة وأحكامها.

---

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمد تقي مصباح اليزدي، ص٦٩، التعليقة رقم ٥٠.

فإن قلت: إنّ الصور الإدراكية إذا كانت مجرّدة عن المادّة ولواحقها، فلماذا نحتاج إلى الفعل والانفعالات المادّية عندما نريد تحصيل العلم بشيء خارج عنّا، وما هي الحاجة إلى الحواسّ الظاهرية، حتى قيل «من فقد حسّاً فقد علماً». وهذا خير دليل على أنّ العلم أمر مادّي، وليس كما تزعم المدرسة الفلسفية القديمة.

قلنا: أجل «إنّ هناك مجموعة من العوامل المادّية الخاصّة الموجودة خارج الذهن بكيفية ووضع خاصّ وهي تؤثّر في ظهور الإدراكات الحسّية.

ويتناول علم الفيزياء الحديث مواضيع تدور حول الضوء والصوت وغيرهما وما هي أمواج الأثير، وكيف تقتحم العين وتؤثّر على أعصابها، وما هي الأمواج الصوتية، وفي أيّ ظروف تؤثّر على أعصاب السمع. وأثبتت تلك البحوث أنّ لمجموعة الأعصاب في الإنسان والحيوان وظيفة معيّنة مثل سائر أعضاء البدن، وهي تؤدّي أعمالاً خاصّة وتتأثّر بالعوامل الخارجية، وهي تبدي رد فعل أحياناً»[1].

إلا أنّ كلّ هذه التغيّرات لا تثبت لنا أنّ ما ندركه هو عين هذه النشاطات المادّية، بل كلّ ما يثبت بهذه البحوث العلمية والطبيعية هو وجود تقارن بين حصول الصورة الإدراكية والانفعالات المادّية، وهذا ما تقوله الفلسفة الإلهية، ولتوجيه هذا التقارن يقال: إنّ المجرّدات تنقسم إلى تامّة وناقصة. أمّا المجرّدات التامة ـ كالعقول ـ فهي منسلخة عن المادّة ولواحقها ذاتاً وفعلاً. والمجرّدات الناقصة، فهي المنسلخة عن

---

(١) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، مصدر سابق: ص١١٥.

المادّة ذاتاً، وإن كانت محتاجة إليها في مقام فعلها كالنفس الإنسانية. قال الطباطبائي: «النفس ليست مجرّدة تامّة ذاتاً وفعلاً، بل هي متعلّقة بالمادّة فعلاً، فلها الفعلية من حيث تجرّدها، والقوّة من حيث تعلّقها بالمادّة»[١].

ومن خصائص هذه الحالة، أنّ النفس إذا أرادت أن تحصل على العلم بشيء ـ مثلاً ـ فلابدّ من الاستعانة بالأدوات المادّية والفعل والانفعالات العصبية، لكي تتهيأ النفس لإفاضة تلك الصور المجرّدة عليها ـ جزئية كانت أو كلّية ـ من مفيض الصور، وهذا معنى ما ذكره الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «وأمّا الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادّة عند الإحساس بشيء أو عند تخيّله، فإنّما هي معدّات تتهيّأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها»[٢].

والحاصل أنّنا لو قلنا إنّ الصور الإدراكية الجزئية ـ الحسّية والخيالية ـ مادّية، كما هو المشهور بين فلاسفة المسلمين إلى ما قبل الحكمة الصدرائية ـ تبعاً للفلسفة اليونانية ـ وكذلك بين المحدثين في الفلسفة الغربية، فالإشكال وارد ولا مخلص منه. أمّا لو التزمنا بتجرّد تلك الصور، كما هي المفاهيم الكلّية العقلية، وفقاً لما حقّقه صدر المتألّهين الشيرازي وبرهن عليه، فهذا الإشكال غير تامّ.

وهذه إحدى الإنجازات الأساسية للحكمة المتعالية، التي ستظهر لها آثار مهمّة في مبحث المعاد. قال في «الأسفار»: «إنّ هذا إنّما يرد نقضاً على القائلين بوجود الأشباح الجسمية والأمثلة الجرمانية في القوّة

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٠١.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٦.

الخيالية أو الحسّية. ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف، كما لا يذهب على متتبّع أقوالهم. ولا يرد نقضاً على من أثبت وجوداً آخر للمدركات الحسّية سوى هذا الوجود العيني في عالم الموادّ الجسماني»[١].

سؤال وجواب

قد يقال: تقدّم أنّ الوجود الذهني لا يترتّب عليه آثار الوجود الخارجي، فيكون على هذا أضعف وجوداً من الوجود الخارجي، لكن بناءً على أنّ الصورة العلمية جزئية كانت أو كلّية فهي مجرّدة عن المادّة خالية عن القوّة، لأنّ المثال والفعل أقوى وجوداً من الأُمور المادّية، ولازم ذلك التناقض في الصور العلمية الجزئية والكلّية المنطبقة على الأنواع المادّية وأفرادها، كصورة زيد المنطبق على زيد الخارجي وصورة الإنسان المنطبق على أفراده الخارجية. فإنّ الصورتين حيث كانتا من المثال والعقل فهما أقوى وجوداً من مصداقهما، وحيث كانتا موجودتين ذهناً فهما أضعف وجوداً من مصداقهما، ومن الواضح أنّ الجمع بين الأقوائية والأضعفية بالنسبة إلى المصداق في شيء واحد هو التناقض.

والجواب: إنّ الذي أثبتته أدلّة الوجود الذهني أنّ هذه الأشياء الموجودة في الخارج موجودة بعينها (بماهياتها) بوجود آخر لا يترتّب عليه آثارها الخارجية بعينها «ونعني بالآثار كلّ ما يحمل عليه في الخارج من ذاتيّ أو عرضيّ حملاً شائعاً، وذلك كزيد الموجود في ظرف العلم

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص٤٩٩.

حيث إنّه ليس بجوهر ولا جسم ولا نامٍ ولا حيوان ولا ناطق وليس معه شيء من الكمالات الثانية التي لزيد الخارجي (وإن كان له كلّ هذه الأمور بحسب الحمل الاوّلي أي مفاهيمها) وهذا كما ترى وجود آخر للشيء غير وجوده الخارجي الذي هو بحسبه واجد لكمالاته الأوّلية والثانوية.

وبهذا يندفع جميع الإشكالات التي مدارها على طلب آثار الماهية في وجودها الخارجي منها في وجودها الذهني. فالذي تثبته أدلّة الوجود الذهني أنّ جميع الآثار الخارجية التي تتّصف بها الماهية في وجودها الخارجي مسلوبة عن وجودها الذهني، وهذا لا يدفع اتّصاف الوجود الذهني بأحكام وجودية أُخرى تعمّ مطلق الوجود كالعلّية والمعلولية والتشخّص والتميّز والتجرّد ونحوها، فإنّ الحكم الناشئ من جهة القياس إلى شيء غير الحكم الناشئ من جهة نفس الشيء، فللموجود الذهني جهتان حقيقيتان:

الأُولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التي له في الخارج، وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلاّ الحكاية عمّا وراءه فقط، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

الثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي، بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتّبة عليه، ومن الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجوداً من محكيّه الخارجي، وهو من هذه الجهة وجود خارجيّ لا ذهنيّ»[1].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٥.

الإشكال السادس: عدم حضور الماهيات في الذهن

من الوجدانيات الواضحة أنّ الإنسان عندما يرى بعينه منظراً «توجد فيه بحيرة يتكسّر فيها الضوء على الماء، فيبدو كأنّه فضّة، وتهتزّ فيها الأمواج، فيطرب الإنسان لنغماتها، وتمرّ النسمات الهادئة على وجهه فتنعش روحه. وإلى جانب هذه البحيرة توجد حديقة غنّاء بأرضها الخضراء وأشجارها الفتيّة، تتمايل وتختال بقدّها الجميل، ويهزّ أغصانها نسيم عبق يملأ النفس حبّاً وهياماً. ويمتدّ أفق هذا المنظر إلى خمسة عشر كيلومتراً، وينتهي بصفّ من الجبال كأسنان المشط، ويشبه هذا المنظر لوحة فنّية تستقرّ في حضن طفل، وهي تضمّ قمماً شاهقة كأنّها تتطلع وتنظر»[1] لا يشكّ آناً ما أنّه أدرك الواقع الخارجي على ما هو عليه من السعة والانبساط. ولكن لما كان القول بأنّ العلم ظاهرة مادّية، وليست خارج إطار المادّة وقوانينها ـ كما تقول نظرية الحكماء الإسلاميين ـ لزم إشكال معضل وهو انطباع الكبير في الصغير ـ كما تقدّم ـ وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه.

من هنا حاول علماء الطبيعة المحدثون أن يجدوا مخرجاً لهذا الإعضال، مع إنكارهم نظرية الحكماء، فقالوا: «إن الإدراك هو تلك الحالة المادّية الحاصلة في المخّ والأعصاب، أمّا موضوع الكبر والصغر والبعد والقرب، فقد حلّت البحوث العلمية كلّ إشكال فيه. فالعلم الحديث يعتقد بأنّ جهاز الإدراك البصري ليس إلاّ آلة تصوير دقيقة فحسب، وتتجمّع كلّ الأشعّة الواردة في النقطة الصفراء للعين، فيتحقّق الإبصار، ونحن لا نرى شيئاً سوى

(١) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، مصدر سابق: ص١١٣.

تلك النقطة. وكلّ ما في الأمر أنّنا نقيس بقيّة الأجزاء من أصغر جزء نشاهده في هذه النقطة، ومن هذه النسب والفواصل بين الأجزاء نظفر بالكبر والصغر النسبيَّين. وتؤثّر في هذا الحال أيضاً الكيفيات الأُخرى من قبيل الظلال وما يشبهها، وإلى هنا فإنّ الاختلافات النسبية تكون مؤثّرة.

ولما كنّا قد قسنا في مشاهداتنا الأخرى حجم باصرتنا بأجسامنا، وأجسامنا بالأجسام المغايرة لنا، فنحن نعلم إذن وبشكل نسبيّ إلى أيّ حدّ يجب علينا أن نكبّر هذه الصورة لنقترب من الحقيقة. واختصاراً فإنّنا في حالة الرؤية نفيد من أفكارنا ونستوعب العالم الواسع، ونتخيّل أنّنا قد أدركنا هذا الكبر بوساطة أبصارنا»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصياتها في محل مادّي، تكون مباينة للماهيات الخارجية، إذاً فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهني وحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان كما يقول مشهور الحكماء.

والجواب: إنّ ما ذكروه من الفعل والانفعال المادّيين عند حصول العلم بالجزئيات صحيح لا غبار عليه، ولكن ليس للعلوم الطبيعية التجريبية أن تقول: إنّ حقيقة العلم والإدراك تتلخّص في ذلك، بل قصارى ما يمكن لها أن تثبته أنّ العلم لا يتحقّق إلا مع هذه الانفعالات المادّية، أمّا أنّها هي المعلوم بالذات أو غيرها، فهذا موكول إلى الأبحاث الفلسفية والعقلية. وقد ثبت أنّ الصور العلمية ـ مطلقاً ـ مجرّدة عن المادّة. قال الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «فقد تحصّل أنّ الصورة

---

(١) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، مصدر سابق: ص١٢١.

العلمية ـ كيفما كانت ـ مجرّدة عن المادّة خالية عن القوّة»[١]. وأمّا دور هذه الانفعالات المادّية والعصبية فهو – كما تقدم– إعداد النفس وتهيئتها لكي تحضر عندها الماهيات الخارجية ويظهر في عالمها بصور مثالية مجرّدة غير مادّية.

هذا مضافاً إلى أنّنا لو قبلنا القول بمغايرة الصور العلمية الظاهرة للحسّ والتخيّل للواقع الخارجي من حيث الماهية للزم الجهل والسفسطة ـ كما ألمحنا إليه ـ فلذا جعل الطباطبائي ذلك «من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادّي، لأنّ المفروض أنّ الوجود المادّي لها كيفما فرض لم يخلُ عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجة ذوات الصور»[٢].

الإشكال السابع: اجتماع الكلّية والجزئية في شيء واحد

من الإشكالات التي تلزم القول بالوجود الذهني، كون الشيء الواحد كلّياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر.

توضيحه: أنّ الإنسان إذا تصوّر ماهية من الماهيات كالشجر مثلاً، فالعقل لا يمتنع من تجويز صدقها على كثيرين بالنظر إلى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج أم لا. وهذه الخاصّة الذهنية التي تعرض الماهية في الذهن هي الكلّية. ولكن لنفس هذا المفهوم في الذهن وجود شخصيّ مانع عن الاشتراك، ولا يوجد فيه قابلية الصدق على كثيرين، ومن هنا يدخل تحت مقولة من المقولات الماهوية،

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٣٩.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٧.

ويترتّب عليه آثار وجودية، من قبيل أنّه يطرد الجهل عن النفس، ويعدّ كمالاً حقيقياً لها. وكذلك: إنّ ماهية الشجر المعقولة لشخص متميّزة عن هذه الماهية المعقولة لشخص آخر، وبهذا اللحاظ تكون جزئية مشخّصة. وهذا معناه أن تكون ماهية واحدة كلّية (لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين) وجزئية (يمتنع فرض صدقها على كثيرين) .

وهذا جمع بين النقيضين، وهو واضح البطلان.

الجواب: ذكر المناطقة أنّه لكي يتحقّق التناقض لابدّ من توافر الوحدات التسع ـ التي أشرنا إليها، ومنها وحدة الموضوع ـ فإذا كان الموضوع مختلفاً فلا تناقض. وفي المقام لم يتّحد موضوع الكلّية والجزئية في شيء واحد، وإنّما الموضوع في الأوّل، هو المفهوم بما هو حاك عن الخارج، أي ما به ينظر إلى شيء آخر، فيكون المفهوم من قبيلٍ المرآة الكاشفة عن الصورة المنعكسة فيها، وهذا هو الوجود الذهني في اصطلاح الحكيم. وأمّا الموضوع في الثاني، فهو النظر إلى هذا المفهوم بما هو وجود قائم بالنفس ناعت لها طارد الجهل عنها، أي ما فيه ينظر، وهذا هو العلم. من هنا نجد أنّ الحكماء طرحوا البحث في الصورة العلمية الحاصلة للنفس في موضعين، الأوّل هنا في مبحث الوجود الذهني، والثاني في مبحث العلم والعالم والمعلوم، ولا ينبغي التوهّم أنّ ذلك تكرار للبحث، وإنّما هو اختلاف في الحيثية التي نُظر من خلالها إلى هذه الظاهرة.

قال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار: «فالذي تثبته أدلّة الوجود الذهني أنّ جميع الآثار الخارجية التي تتّصف بها الماهية في وجودها الخارجي، مسلوبة عن وجودها الذهني. وهذا لا يدفع اتّصاف الوجود

الذهني بأحكام وجودية أُخرى تعمّ مطلق الوجود، كالعلّية والمعلولية والتّشخص والتميّز والتجرّد ونحوها، فإنّ الحكم الناشئ من جهة القياس إلى شيء، غير الحكم الناشئ من جهة نفس الشيء. فللموجود الذهني جهتان حقيقيتان:

الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التي له في الخارج. وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلا الحكاية عمّا وراءه فقط. وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

الثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي، بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتّبة عليه. ومن الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجوداً من محكيّه الخارجي، وهو من هذه الجهة وجود خارجيّ لا ذهنيّ»[1].

التحقيق في كيفية وجود الأشياء في الذهن

التساؤل الأساسي الذي من خلاله يجاب على كثير من الإشكالات والاعتراضات السابقة، هو: هذه المدركات عموماً؛ أهي قائمة بالنفس قياماً حلولياً، بمعنى أنّها حالّة في النفس حلول العرض في الموضوع ـ كما هو المشهور بين فلاسفة المشّائين ـ أم إنّ حال النفس بالنسبة إلى هذه الصور أشبه بالفاعل المخترع لها منها بالمحلّ القابل؟

ذهب المحقّقون من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، إلى الاعتقاد بأنّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٢٨٥.

الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بنحو لها القدرة على إنشاء هذه الحقائق بإذن بارئها، إلاّ أنّ كثرة الوسائط بينها وبين بارئها أوجب ضعف وجودها فلا تقدر على إيجاد ما تترتّب عليه الآثار الخارجية، بمعنى أنّ وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى، ولكنّ الماهية محفوظة في الوجودين كما تقدّم في الأبحاث السابقة.

تفصيل الكلام في ذلك: أنّ الصور العلمية تنقسم إلى جزئية وكلّية.

أمّا الصور العلمية الجزئية من المحسوسات والمتخيّلات فهي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل، وهي وجودات مثالية تنشئها النفس في المثال الأصغر الذي يسمّى بالخيال المتّصل بالنفس، دون الخيال الأعظم المنفصل.

توضيح ذلك: إنّ النفس من خلال ارتباطها بالواقع الخارجي تستعدّ أن تخلق صور الأشياء الخارجية في صقع ذاتها لكن بنحو آخر من الوجود يختلف سنخاً عن الوجود الخارجي لتلك الأشياء. فمثلاً عندما تتّصل النفس بهذه الشجرة الخارجية بنحو من الأنحاء، فإنّها تنشئ صورتها في صقع ذاتها وتراها في نومها ويقظتها، وهي بحسب ماهيتها واحدة لا ترتاب فيها، ولكن لها وجود خارجيّ ولها وجود نفسيّ ذهنيّ، ولكلّ واحد منهما أحكامه الخاصّة به، وهكذا الأمر في شأن كلّ ماهية ومفهوم بحسب مراتب موجودات الأشياء. وتلك الصور وجودات علمية متدلّية بذات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله، وبينها وبين النفس إضافة إشراقية.

وهذا معناه أنّ الوجودات المحسوسة المادّية لها نحو آخر من الوجود هي مع محسوسيّتها وجزئيّتها غير قائمة بمادّة جسمانية، مستحيلة الوجود، منفعلة كائنة فاسدة، بل مجرّدة عنها، قائمة بمبدعها وجاعلها وهي النفس.

وبه يندفع كثير من الإشكالات والاعتراضات الواردة على إثبات الوجود الذهني للأشياء التي مبناها على كون النفس محلاً لها، كالإشكال بأنّ القائم بشيء لابدّ أن يحلّ فيه، وبأنّ النفس هيولى للصور الجوهرية، وبأنّ الجوهر يصير عرضاً وكيفاً، وبأنّ النفس تتّصف بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة ونحوهما. فإذا ثبت أنّ قيام تلك الصور الإدراكية ليس بالحلول بل على وجه الصدور أي كونها قائمة بالنفس قيام الفعل بمبدعه ومخترعه ومكوّنه، لم يلزم إشكال أصلاً، ولا محذور فيه بوجه من الوجوه.

أمّا الصور العقلية فإنّ النفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذواتاً عقلية مجرّدة، لا بتجريد النفس وتقشيرها وانتزاعها معقولها من محسوسها ـ كما ذهب إليه المتأخّرون من فلاسفة المشّاء ـ بل بإضافة إشراقية تحصل للنفس إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع. وتلك الذوات العقلية ـ سواء كانت قائمة بأنفسها كما هو رأي إفلاطون ومن تقدّمه، أو واقعة في صقع الربوبية كما عليه أصحاب أرسطو ـ وإن كانت وجودات مشخّصة تشخّصاً عقلياً كلّياً، غير محمولة على هذه الجزئيات المندرجة تحتها، لكن النفس لضعف بصرها العقلي وقصورها وكلالها عن المشاهدة القويّة ما دامت في هذا العالم المادّي، لا يتيسّر لها معاينة تلك الذوات على وجه التعيّن بل على سبيل الإبهام، فإنّ الإبهام

والعموم منشؤه قصور وجود الشيء إمّا بحسب وجوده لنفسه أو بحسب وجوده لمدركه، فإنّ ضعف الإدراك قد يكون منشأ الاشتراك، كما يُرى شخص من بعيد أو في هواء مغبرّ يحتمل عند الرائي أن يكون زيداً أو عمراً أو بكراً، وكذا قد يحتمل في البعيد أن يكون واحداً أو متعدّداً.

قال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار: «الصور الكلّية هي العقول الكلّية التي تنال النفس وجوداتها الخارجية وتضيف إليها الترديد وتجوّز انطباقها على كثيرين لضعف الإدراك، كالإنسان الضعيف البصر الذي يدرك شبح زيد مثلاً إدراكاً بصرياً ضعيفاً ثمّ يجوّز انطباقه على زيد وعمرو وغيرهما، وهذه العقول لمّا كانت أقوى وجوداً من النفس لا يمكن القول بكونها معلولة للنفس قائمة بها قياماً صدورياً، بل النفس مظهر لها»(١).

نظريتان في تفسير حصول المعرفة

بهذا يتّضح الاختلاف الجوهري الذي تقدّمه مدرسة الحكمة المتعالية لتفسير حصول المعرفة عند الإنسان عن النظرية التي تقدّمها النظريات السابقة على هذه المدرسة كما جاءت في كلمات ابن سينا والطوسي وغيرهما، حيث كان الاعتقاد السائد عند هؤلاء الفلاسفة يقوم على أساس أنّ الصورة ترتقي إلى صورة خيالية بعد تجريدها وتقشيرها عن مشخّصاتها الفردية والشخصية، والصورة الخيالية ترتقي إلى صورة عقلية أيضاً بنفس الطريقة السابقة .

إلاّ أنّ أتباع هذا الاتّجاه الجديد يرفضون هذا التفسير المدرسي

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٥.

المشهور لحصول المعرفة الإنسانية ويقولون بدلاً من ذلك: إنّ هذه المراحل تمثّل مراتب مختلفة، ولا يمكن لأيّ منها أن تتحوّل إلى الأُخرى. فالصورة الحسّية تتحقّق في الذهن بعد أن تتّصل الحواسّ بالخارج العيني، ولا يعني ذلك أنّ الخارج انتقل إلى الذهن بعد أن طرأ عليه بعض التغيير، وإنّما يتمّ إبداع صورة مماثلة ومتناسبة مع الخارج، وتتّحد معها ماهية وإن كانت تختلف عنها وجوداً، وكذلك الأمر في القوّة الخيالية. فعندما تواجه الصورة الحسّية وتتّصل بها، تبدع صورة خيالية في عالم الخيال تتناسب مع هذا العالم مع بقاء الصورة الحسّية على حالها بلا تجاف عن موقعها ومرتبتها الوجودية، ثمّ تبدع النفس صورة عقلية في القوة العاقلة ـ عندما يواجه العقل هذه الصورة الخيالية ـ تتناسب مع نشأة العقل مع بقاء الصورة الخيالية على حالها.

نتيجة أساسية

بناءً على التفسير الجديد الذي قدّمناه لكيفية حصول المعرفة، يتبيّن أنّ المعلوم بالعرض لهذه العلوم الموجودة عند النفس ليس هو المصداق المادّي والنفس تجرّده عن العوارض المادّية بعض التجريد كما في المدركات الجزئية أو تمام التجريد كما في الكلّيات ـ كما هو المشهور ـ بل مصداق هذه العلوم إنّما هو موجود مثالي أو عقلي تامّ الوجود قائم بنفسه مجرّد عن المادّة في وجوده، والنفس إذا اتّصلت من طريق الحواسّ نوعاً من الاتّصال بالخارج المادّي، استعدّت لأن تشاهد هذا الموجود المثالي أو العقلي في عالمه، فتتّحد به اتّحاد المدرِك بالمدرَك ، فتأخذ منه صورة لنفسها، وهذا علم حضوريّ تجد به النفس عين هذا

المعلوم الموجود في الخارج، ويوجب الاتّصال الذي بالمادّة أن تطبّقه النفس على المادّة وتعتقد أنّه هو المصداق المادّي من غير ترتّب الآثار عليه، فيحصل من هذا التطبيق العلم الحصولي.

قال الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «فالمعلوم عند العلم الحصولي بأمر له نوع تعلّق بالمادّة هو موجود مجرّد هو مبدأ فاعلي لذلك الأمر واجد لما هو كماله، يحضر بوجوده الخارجي للمدرِك وهو علم حضوري. ويتعقّبه انتقال المدرِك إلى ما لذلك الأمر من الماهية والآثار المترتّبة عليه في الخارج.

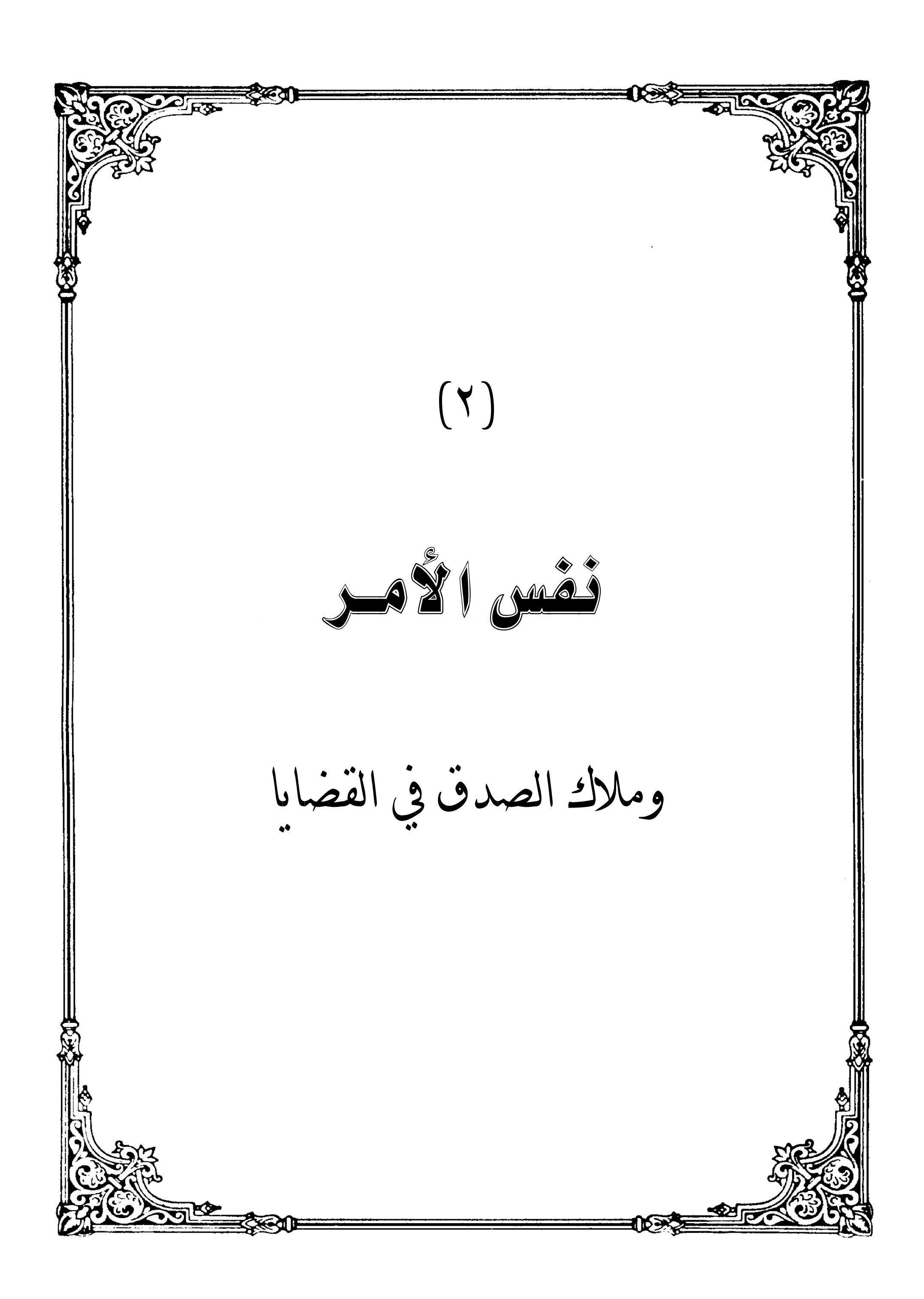
وبتعبير آخر العلم الحصولي اعتبار عقليّ يضطرّ إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوريّ هو موجود مجرّد مثاليّ أو عقليّ حاضر بوجوده الخارجي للمدرِك وإن كان مدرَكاً من بعيد»[1].

ويتبيّن من ذلك:

- أنّ الوجود الذهني وجود قياسيّ بذاته يرتفع بارتفاع القياس، وهذا هو معنى حكايته عمّا وراءه.
- أنّ كلّ علم حصولي يكتنف بعلم حضوري معه.

---

(١) **نهاية الحكمة**: ص٢٣٩، الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.



(٢)

نفس الأمر

وملاك الصدق في القضايا

تمهيد

نتناول في هذه الرسالة بحثين:

البحث الأوّل: نظريّات في حقيقة نفس الأمر.

البحث الثاني: القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها.

ولكن قبل ذينك نمهّد لهما بتمهيد نتناول فيه أموراً:

الأمر الأوّل: أهمّية البحث في نفس الأمر.

الأمر الثاني: العلاقة بين بحث نفس الأمر ومبحث الوجود الذهني.

الأمر الثالث: العلاقة بين بحث نفس الأمر وعلم المنطق.

١. أهمّية البحث في نفس الأمر

لا أجدني أحتاج إلى حديث طويل لبيان أهمّية أن يكون عندنا ملاك ومعيارٌ نعرف من خلاله قيمة ما عندنا من قضايا تشكّل مساحة واسعة من حياتنا الفكرية، وكيف لا ندرك تلك الأهمّية، إذ بذلك المعيار نطمئنّ إلى ما نسعى للحصول عليه وهو المعرفة، والمعرفة هي **درك الحقيقة**. فما لا حقيقة له لا يهمّنا أمره ولا نسعى وراءه، والسعي وراء الحقيقة وتحصيلها ليس أمراً يمكن للإنسان أن يستغني عنه، كيف وهو

أمر موجود في جبلّته ومغروز في أصل خلقته، كما تقدّم في المباحث السابقة. لذا قيل إنّ غاية الفلسفة هي «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العينيّ لا في المادّة، بل في صورته ورقشه وهيأته ونقشه، وهذا الفنّ من الحكمة هو المطلوب لسيّد المرسلين، المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله إلى ربّه، حيث قال: «**ربّ أرني الأشياء كما هي**»، وللخليل عليه السلام حين سأل: ﴿**رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً**﴾. والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصوّرها أيضاً»[1].

فلو أضفنا إلى ذلك ما ثبت في محلّه من اتّحاد العالم والمعلوم، وأنّ العالم يتحوّل بالحركة الجوهرية إلى المعلوم ويتّحد به وجوداً، وأنّ لهذا التحوّل دوراً هامّاً في حياة الإنسان الدنيوية والأخروية، وقفنا على أهمّية هذا المبحث؛ إذ لو لم يكن للمعلوم قيمة حقيقية واقعية فإنّه لن يكون للإنسان أيّ محفّز يدفعه لطلب المعرفة لكي تزيد في درجته الوجودية. ومن الواضح أنّ هذه الزيادة لا يمكن أن تحصل من خلال ما هو وهم أو اعتبار؛ لذلك حملت الفلسفة على عاتقها أيضاً مهمّة تمييز الموجود الحقيقي عن غيره.

توضيح ذلك: أنّ الإدراكات تنقسم ـ من وجهة نظر الفيلسوف ـ إلى ثلاث فئات رئسية:

١ـ الحقائق: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، لمؤلّفه الحكيم الإلهي صدر الدين محمّد الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلامية المتوفّى سنة ١٠٥٠ هـ ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٨١م: ج١ ص٢٠.

«كمفاهيم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان والفرس ونحو ذلك من التصوّرات، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيّال، والتفّاح أحد الثمرات وغير ذلك من التصديقات، وهي علوم وإدراكات تحقّقت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادّة الخارجية وبين حواسّنا وأدواتنا الإدراكية»[1].

٢ ـ الاعتباريات: «وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصداقاً، أي أنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم يعتبره مصداقاً، ولكي تتميّز الإدراكات الحقيقية عن الإدراكات الاعتبارية نستعين ببعض الأمثلة، فالرئاسة والمرؤوسية والمالكية والمملوكية إذا حلّلناها نجد أنّه لا يوجد بحسب الواقع الخارجي من الإنسان الرئيس إلاّ إنسانيته ووجوده الخارجي، وأمّا رئاسته فإنّما هي بحسب اعتبار المجتمع والعقلاء ذلك، وهكذا في الإنسان المرؤوس. وكذلك لو جئنا إلى الكتاب المملوك، فالذي له تحقّق خارجيّ إنّما هو الكتاب، وأمّا مملوكيته فأمر اعتباريّ لا يتجاوز حدّ الذهن. وعلى هذا القياس فلو شكّل ألف جندي فوجاً واحداً من الجيش، فإنّ الوحدة اعتبارية، بخلاف كلّ جندي جندي الذي يعدّ فرداً من هذا الفوج فإنّ وحدته حقيقية؛ وذلك لأنّ الفوج الذي هو مجموع الأفراد لا وجود حقيقيّ له وراء هؤلاء الأفراد.

ويمكن أن نُجمل الفروق بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية في النقاط التالية:

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ج٢، ص١١٤.

الأولى: أنّ الإدراكات الحقيقية هي انعكاس للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، بخلاف الإدراكات الاعتبارية فإنّها فروض واعتبارات يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم ولا واقع لها وراء ظرف العمل، وما ذكر في كلمات المنطقيّين من تقسيم المدركات إلى تصوّر وتصديق والأقسام الموجودة لكلّ منهما، مرتبط بالإدراكات الحقيقية لا الاعتبارية»[1].

الثانية: أنّ الإدراكات الحقيقية لها قيمة منطقية ويمكن الاستفادة منها في البراهين العقلية للكشف عن حقائق وجودية أخرى، والاعتبارية ليست كذلك.

الثالثة: أنّ الإدراكات الحقيقية ثابتة لا تتغيّر بتغيّر حاجات الإنسان، ومن هنا فهي دائمة وضرورية وكلّية، بخلاف الإدراكات الاعتبارية فإنّها تابعة لحاجات العقلاء لتنظيم حياتهم، فتكون متغيّرة وينالها قانون التكامل والارتقاء، وهذا سبب كونها مؤقّتة ونسبية وغير ضرورية[2].

٣ ــ الوهميّات: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي لا حقيقة ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس كتصوّر الغول والعنقاء[3] ونحوهما.

تأسيساً على ذلك فإنّ واحدة من أهمّ الأهداف التي تروم الفلسفة تحقيقها من خلال موازينها الدقيقة هي «فصل الأمور الحقيقية عن الفئتين الأخريين. ويعدّ تمييز الحقائق من الأمور الاعتبارية التي تبدو

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، ج٢، ص١١٥؛ **أصول الفلسفة**، مقدمة المقالة السادسة، مطهّري (بالفارسية).

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، ج٢، ص١١٥.

(٣) الغول والعنقاء إشارة إلى حيوانين وهميين لا تحقّق لهما في الواقع الخارجي.

وكأنّها حقيقية، من المواضيع المعقّدة التي زلّت فيها أقدام كثير من الفلاسفة بالنحو الذي أدّى بجملة من العلماء المحدثين في أوربا والذين انصرفوا إلى نقد العقل وفهم الإنسان أن يفصلوا مخلوقات الذهن عن الحقائق التي لها واقع خارجيّ، وأدّى ذلك إلى انحراف بعضهم نحو السفسطة القائلة إنّ جميع المفاهيم هي مخلوقات ذهننا، ودفع بعضهم الآخر إلى اختيار أسلوب الشكّ. وبذلت الفلسفة الإسلامية جهداً ملحوظاً في هذا المضمار، وقدّمت تحقيقات نافعة للتفكيك بين الاعتباريات والحقائق»[1]. وإلاّ لو لم نميّز بين هذين السنخين من الإدراكات لانتهينا إلى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الغربيين من تعميم أحكام الإدراكات الاعتبارية إلى الإدراكات الحقيقية والقول بعدم وجود إدراكات مطلقة ودائمة وضرورية.

كذلك تبذل الفلسفة جهوداً كبيرة لتمييز الحقائق عن الوهميات، فربما يخطئ الإنسان فيرى ما ليس بحقّ حقّاً واقعاً في الخارج، حيث قد يتوّهم أنّه لا رابطة ضرورية بين الأفعال والغايات المترتّبة عليها، من قبيل من يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، مع أنّ العثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطة به، وهذا هو الحظّ السعيد، فيعتقد أنّ له حقيقة وواقعاً وليس كذلك. وقد يكون الأمر معكوساً فيعتقد ما هو حقّ واقع في الخارج باطلاً خرافياً، كما نجد ذلك عند جملة من الفلاسفة الغربيين الذين يتوهّمون أنّ حقيقة الإنسان لا تتعدّى هذا الوجود المادّي المشهود لنا، ولكنّ الفلسفة الإلهية تقول: إنّ هذا البدن

---

(١) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، للسيّد محمّد حسين الطباطبائي، تعليق: الشهيد مرتضى مطهّري، تعريب: محمّد الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، لبنان: ص٤٦.

المادّي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه مجرّدة عن المادة وقوانينها وهي التي تؤلّف حقيقة الإنسان.

٢. العلاقة بين بحث نفس الأمر ومبحث الوجود الذهني

لا تخفى العلاقة بين بحث الوجود الذهني الذي تقدّم آنفاً والبحث الذي نحن فيه. «ففي الوجود الذهني نحاول معرفة الرابطة والعلاقة بين الصور الذهنية والشيء المدرَك، وبتعبير آخر: نحاول معرفة حقيقة الإدراك، أي ماذا يحدث في الذهن حتّى نقول إنّنا أدركنا الأمر الفلاني. فهو بحث في ملاك تحقّق الإدراك، ومن الواضح أنّ هذا البحث يغلب عليه الجانب التصوّري، لأنّ البحث فيه يدور حول العلاقة بين تصوّرنا والشيء الخارجي. أمّا بحث مناط الصدق والكذب في القضايا، فهو مرتبط بباب القضايا، فيكون البحث فيه حول الملاك في كون القضية صادقة أم لا؟»[1]. فمثلاً عندما نقول «زيد عالم» فتارة يدور البحث حول مطابقة هذه القضية للواقع فتكون صادقة، وقد لا تكون كذلك فتكون كاذبة، وهذا هو البحث في مناط صدق القضية وكذبها، وأخرى يكون البحث حول العلاقة بين صورة زيد في الذهن وعين زيد في الخارج، وهذا هو بحث الوجود الذهني.

والحاصل أنّ البحث في الوجود الذهني هو بحث عن قيمة المعرفة التصوّرية، بينما البحث في ملاك الصدق إنّما هو عن قيمة المعرفة التصديقية. وإذا علمنا أنّ العلم الحصولي وهو حصول صورة الشيء في

---

(١) **شرح المنظومة**: تأليف: الأُستاذ الشهيد مرتضى المطهّري، ترجمة عبدالجبار الرفاعي، ج١، ص٢٠٢، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ.

العقل ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وأنّ الفرق بينهما ـ كما يستفاد من كلمات المحقّقين ـ هو أنّ التصوّر علم ليس فيه حكم، والتصديق هو تصوّر بعينه حكم[1] اتّضحت العلاقة الوطيدة القائمة بين هذين المبحثين بنحو يمكن أن يقال إنّ بحث الوجود الذهني وبحث ملاك الصدق في القضايا كأنّهما بحث واحد وهو البحث في قيمة المعرفة تصوّرية كانت أم تصديقية.

٣. العلاقة بين بحث نفس الأمر وعلم المنطق

عرّفوا علم المنطق بأنّه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»[2]. فالمنطق عبارة عن قوانين إذا رُوعيت فإنّها تكون أدوات يتوصّل بها إلى المعرفة تصوّرية كانت أو تصديقية، الأُولى من خلال المعرِّف، والثانية من خلال الحجّة. من هنا يأتي هذا التساؤل: ما الفرق بين البحث المنطقي و بحث نفس الأمر؟

والجواب أنّ هناك مسألتين:

- ملاك الصحّة والخطأ.
- ملاك تشخيص الصحيح من الخاطئ.

والبحث في المسألة الأُولى بحث في «ما» الشارحة للصحّة والخطأ، بينما البحث الثاني هو في مفاد ما أدركناه أهو صحيح أم لا؟ أي هل هو

---

(١) **رسالة التصوّر والتصديق**، تأليف: صدر المتألّهين الشيرازي، جاءت هذه الرسالة في آخر كتاب **الجوهر النضيد**، تأليف العلاّمة جمال الدين حسن بن يوسف الحلّي، طبعة انتشارات بيدار سنة ١٣٦٣ هـ .

(٢) **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفّر، ج١ ص١٢.

مطابق لمواصفات الصحّة التي أثبتناها في المسألة السابقة؟ فكأنّنا قلنا في المسألة السابقة أنّ شروط الصحّة هي كذا وكذا، فلمّا وقفنا أمام قضية من القضايا نتساءل هل هذه القضية تتوافر فيها تلك الشروط التي قرّرت للصحّة في المسألة السابقة؟

فالمنطق آلة يُعتمد على قوانينها للكشف عن الصحيح وتمييزه عن الخطأ. فالصحّة موجودة لكنّ المنطق يكشف عنها لا أنّه يوجدها. وبعبارة أُخرى «إنّ البحث الأوّل أي بحث ملاك الصحّة والخطأ إنّما هو بحث في بيان المعيار الثبوتي للمعرفة، بينما البحث الثاني يأخذ على عاتقه تبيين طريق إثبات الصواب والخطأ، بحيث يُعلم من خلاله خطأ أو صحّة المعرفة الكذائية، وبعبارة أخيرة فرق بين معيار العالم وبين طريقة التعرّف عليه، فالأوّل بحث في **ما هو** والثاني بحث في **من هو**»[1].

---

(١) **معرّفت شناسي در قرآن**، آية الله جوادي آملي: ص١٠٩ مركز نشر أُسوة، الطبعة الثانية. [بالفارسية]

الفصل الأوّل

نظريات في حقيقة نفس الأمر

ذكرت في كلمات الأعلام نظريات متعدّدة في بيان حقيقة نفس الأمر:

النظرية الأولى: نفس الأمر هو العقل الفعّال

قال المحقّق الطوسي في رسالة له لإثبات العقل المفارق:

«اعلم أنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينية التي يحكم بها أذهاننا ـ مثلاً ـ كالحكم بالواحد نصف الاثنين مطابقة لنفس الأمر، ولا نشكّ في أنّ الأحكام التي يعتقدها الجهّال بخلاف ذلك فتكون غير مطابقة لما في نفس الأمر.

ونعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن تُتصوّر إلاّ بين شيئين متغايرين بالتشخّص (الوجود) ومتّحدين فيما يقع به المطابقة، ولا شكّ في أنّ الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذهني، فإذن يجب أن يكون للصنف الأوّل منهما دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه، وهو الذي يُعبَّر عنه بما في نفس الأمر».

إلى أن يقول: «فإذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج غير

ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي لا يمكن أن يخرج إلى الفعل، بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والاستحالة والتجدّد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعني واجب الوجود لذاته عزّت أسمائه، وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل، وأوّل الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة وأن يكون مبدأً أوّلاً للكثرة وأن يكون محلاً قابلاً لكثرة تتمثّل فيه.

فإذن ثبت وجود موجود غير الواجب الأوّل ـ تعالى وتقدّس ـ بهذه الصفة، ونسمّيه بعقل الكلّ، وهو الذي عبّر عنه القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطب ويابس، وذلك ما أردنا بيانه والله الموفّق والمعين»[1].

وربما كان هذا هو الذي يُصطلح عليه في كتب المشّائين بالعقل الفعّال أو العقل العاشر. وهذا ما صرّح به الطوسي كما نقل عنه العلاّمة الحلّي في «كشف المراد» حيث قال: «فقال ـ رحمه الله ـ : المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكلّ صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق وإلاّ فهو كاذب»[2].

---

(١) **تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل**، خواجه نصير الدين الطوسي، ص٤٧٩ ـ ٤٨١، باهتمام: عبدالله نوراني.

(٢) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تأليف العلاّمة الحلّي: ص٧٠، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأُستاذ حسن حسن زاده الآملي، المسألة (٣٧) من الفصل الاوّل من المقصد الأوّل، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

قال شيخنا حسن زاده آملي: «وأمّا العقل الفعّال فالكلام الحقّ والقول الصدق فيه هو ما أفاده الشيخ في كتبه الثلاثة ـ التعليقات، وإلهيات الشفاء، والمبدأ والمعاد ـ من إطلاق العقل الفعّال على المعلول الأوّل وعلى العقل العاشر وعلى كلّ واحد من العقول المفارقة»[(١)]. وهذا ما صرّح به الشيخ في «المبدأ والمعاد» حيث قال: «وكلّ واحد من العقول المفارقة عقل فعّال، لكن الأقرب منّا عقل فعّال بالقياس إلينا»[(٢)].

ووجه تسميته بالعقل الفعّال هو أنّه «في نفسه عقل بالفعل، لا أنّ فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها وليس فيها شيء ممّا هو بالقوّة وممّا هو مادّة البتّة. فهي عقل وتعقّل ذاتها لأنّ ذاتها أحد الموجودات، فهي عقل لذاتها ومعقول لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادّة، فلا يفارق كونُها عقلاً كونَها معقولاً، ولا كونُها هذا العقل كونَها هذا المعقول. فأمّا عقولنا فيفترق فيها ذلك لأنّ فيها ما بالقوّة، فهذا أحد معاني كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال بسبب فعله في أنفسنا وإخراجه إيّاها عن القوّة إلى الفعل، وقياسُ العقل الفعّال إلى أنفسنا قياسُ الشمس إلى أبصارنا، وقياسُ ما يستفاد منه قياسُ الضوء المخرِج للحسّ بالقوّة إلى الفعل والمحسوس بالقوّة إلى الفعل»[(٣)].

---

(١) **هشت رساله** [ثماني رسائل] **عربي عرفاني، فلسفي، كلامي، رجالي، رياضي**، حسن زاده آملي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية: ص٥٦٨، رسالة في نفس الأمر.

(٢) **المبدأ والمعاد**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا: ص٩٨، باهتمام عبدالله نوراني، مؤسسة مطالعات اسلامي [الدراسات الإسلامية] .

(٣) المصدر السابق.

والحاصل ـ بناءً على هذه النظرية ـ أنّ ملاك الصدق والكذب في جميع التصوّرات والتصديقات هو مطابقتها لما في العقل المجرّد، والمراد من العقل هنا هو أنّ الموجودات الإمكانية:

- إمّا مجرّدة ذاتاً وفعلاً عن المادّة وآثارها، فتسمّى ـ بحسب الاصطلاح ـ بالعقل المجرّد، وربما هي المسمّاة في الآيات والروايات بالملائكة.
- وإمّا مجرّدة عن المادّة دون بعض آثارها، وتسمّى بالمجرّد المثالي.
- وإمّا موجود مادّي كموجودات نشأتنا التي نعيش فيها وهي عالم الطبيعة والمادّة.

فهذا القول يرى أنّ **نفس الأمر** موجود عقلي مجرّد يملك جميع الصور المعقولة والتصديقات، فكلّ معقول كلّي أو قضية تصديقية طابقت ما عند ذلك الموجود المجرّد فهي صادقة وإلاّ فكاذبة. فالملاك في صدق القضايا وكذبها إذاً هو المطابقة لما في العقل المجرّد وعدمها.

مناقشة الحلّي لنظرية الطوسي

قال الحلّي: «وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه رحمه الله جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم: إنّ الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، والمعقول من نفس الأمر إمّا الثبوت الذهني أو الخارجي وقد مُنع كلّ منهما هاهنا.

فقال رحمه الله: المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكلّ صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق وإلاّ فهو كاذب.

فأوردت عليه: أنّ الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في

العقل الفعّال لأنّهم استدلّوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو، فإنّ السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها، والنسيان هو زوالها عنهما معاً، وهذا يتأتّى في الصور المحسوسة، أمّا المعقولة فإنّ سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصوّرات والتصديقات، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة، فلم يأت فيه بمقنع»[١].

ومراده أنّ الأحكام الكلّية الكاذبة كالصادقة قد تنمحي عن الذهن ثمّ تعود، وقد تنمحي ولا تعود، والأوّل هو السهو لها والثاني هو النسيان لها. وقال الفلاسفة إنّ سرّ العود في صورة السهو أنّ العقل الفعّال خزانة للنفس الناطقة يعيد الأحكام الكلّية إليها بشرط بقاء استعدادها لها، فإذا كان العقل الفعّال خزانة للأحكام الكلّية مطلقاً صوادقها وكواذبها، وكان المطابق لما فيه صادقاً كانت الأحكام الكاذبة الحاصلة في الذهن أيضاً صادقة.

مناقشة الدواني لكلام الحلّي

أشكل الدواني على كلام الحلّي بقوله: «إنّ شأن العقل الفعّال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق، ومع الكواذب الحفظ دون التصديق؛ أي الحفظ على سبيل التصوّر دون الإذعان لبراءته عن الشرور والأسواء التي هي من توابع المادّة»[٢].

يريد بذلك أنّ للأجزاء التصوّرية من القضية الكاذبة وهي الموضوع

---

(١) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص٧٠.

(٢) نقلاً عن **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٧.

والمحمول والنسبة الحكمية مطابقاً عند العقل الفعّال دون الحكم الذي هو التصديق، فهو من فعل الواهمة.

وقد أُجيب عن إشكال الدواني بجوابين:

الأوّل: أنّ لازم ذلك أن لا يستلزم التصديق بما هو تصديق كلّي مطابقاً في العقل الكلّي من غير فرق بين التصديق الصادق والكاذب، فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقة بلا مخصّص.

وبعبارة أُخرى: إنّ حالتي السهو والنسيان كما تعرض التصديق الصادق، تعرض التصديق الكلّي الكاذب، والتفرقة بين السهو والنسيان في ذلك الإذعان الكلّي لا يستقيم إلاّ بالعقل الفعّال، فيبقى الإشكال على حاله.

الثاني: «أنّ ما في العقل الفعّال هو أشدّ محصّلاً وأقوى ثبوتاً ممّا في أذهاننا. فاقتران الموضوع للمحمول إذا حصل في أذهاننا، فربما كان الاقتران بينهما اقتراناً ضعيفاً وارتباط أحدهما بالآخر ارتباطاً متزلزلاً، وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله، حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمّي أو من تحدّس أو حسّ أو تجربة أو غير ذلك، فيكون الحكم منّا باقترانهما غير قاطع فهو شكّ أو وهم، وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكماً كاذباً.

وأمّا إذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعّال فيكون اقتران أحدهما بالآخر اقتراناً مؤكّداً ضرورياً حاصلاً من أسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران أحدهما بالآخر في ظرف الخارج، وليس مصداق الحكم إلاّ عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول أو اتّحادهما في نحو

من الوجود في الواقع»[1].

جواب الشيرازي عن إشكال الحلّي

«وأمّا حلّ الإشكال وحقّ المقال فيه على وجه يطمئنّ به القلب وتسكن إليه النفس، فهو يستدعي تمهيد مقدّمة هي: إنّ كلّ ملكة راسخة في النفس الإنسانية ـ سواء كانت من باب الكمالات أو الملكات العلمية أو من باب الملكات أو الكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرّن الأعمال وتكرّر الأفعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها ـ فهي إنّما تحصل بارتباط خاصّ من النفس بالعقل الفعّال لأجل جهة فعلية من الجهات الموجودات فيه.

وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها ـ من حيث كونها أمراً وجودياً من ذلك العالم ـ سواء سُمّيت خيرات أو شروراً، إذ الشرور الوجودية شرّيتها راجعة إلى استلزامها لعدم شيء آخر أو زوال حالة وجودية له، وهي في حدّ نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات، كالجهل المركّب والكذب فكلّ منهما في نفسه أمر وجوديّ وصفة نفسانية يعدّ من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية، وإنّما يعدّ شرّاً بالإضافة إلى النفس الناطقة لمضادّتها لليقين العلمي الدائمة ولملكة الصدق، فإنّ الأوّل خير حقيقيّ والثاني نافع في تحصيل الحقّ.

فإذا تمهّدت هذه المقدّمة نقول: لا يلزم أن يكون ما بإزاء كلّ ملكة نفسانية أو أمر وجوديّ في العقل الفعّال أو في عالم العقل هو بعينه من

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٧.

نوع تلك الملكة أو ذلك الأمر، بل الذي لابدّ منه هو أن يكون فيه أمر مناسب لتلك الملكة أو لذلك الأمر. إذن فكما أنّ النفس إذا تكرّرت ملاحظتها لعلوم صادقة حقّة حصلت لها ملكة الاتّصال والارتباط بشأن من شؤون العقل الفعّال متى شاءت من هذه الجهة، فكذلك إذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرّر ارتسامها أو التفتت النفس إليها التفاتاً قويّاً حصلت لها ملكة الاتّصال من هذه الجهة بشأن آخر من شؤونه متى شاءت. ولا يلزم أن يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذا قضية كاذبة، بل أمراً يناسب ذاك أو أمراً يناسب هذا. فهذا معنى اختزان صور الأشياء في عالم العقل واسترجاع النفس إليه»[١].

إشكال الطباطبائي على جواب الشيرازي

قال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار: «الحقّ أنّ هذا إنّما يصلح جواباً عن إشكال نزول العلوم الكاذبة عن العقل إلى نفوسنا بما أنّها من الشرور التي يتنزّه عنها العالم الأعلى العقلي، وأمّا الإشكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلا يندفع بوجود ما يناسبها من غير عينية، إذ لولا العينية بوجه لم يكن العلم حصولياً.

وبتقرير آخر: العلم الحصولي بما أنّه علم من ذاتيّه الحكاية، ولا معنى للحكاية من غير محكيّ يكون وراءه، ولا للطريق من غير غاية بعده، فلا معنى للعلم من غير معلوم وراءه يطابقه، فكيف تتصوّر القضايا الكاذبة»[٢].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج١ ص٢٨٠، الحاشية رقم ـ ١ ـ.

التحقيق في الجواب عن إشكال الحلّي

والحقّ في الجواب عمّا ذكره العلاّمة الحلّي في المقام هو أن يقال: «إنّ العلم ـ بما هو علم ـ لا يقبل الخطأ؛ لما أشرنا إليه من أنّ العلم حاكٍ بالذات لما وراءه، وإنّما الخطأ في العلوم الكلّية العقلية من دعابة المتخيّلة وشيطنة الواهمة، حيث تضع ما ليس بالموضوع مكان الموضوع أو ما ليس بالمحمول مكان المحمول»[1].

توضيح ذلك: إنّ الصحّة والخطأ أو الصدق والكذب في القضايا مرجعها إلى المطابقة وعدم المطابقة للواقع، فإذا كانت القضية مطابقة للواقع ونفس الأمر تكون صحيحة وصادقة، وإلاّ كانت خاطئة وكاذبة. من هنا يثار تساؤل: ما هو بالتحديد مركز الصحّة والخطأ، وما الذي يحدث حتّى نقول: إنّ هذه القضية صادقة أو كاذبة ، صحيحة أو خاطئة، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التحليل.

عندما نقول: «زيد قائم» فهنا توجد لدينا مفردتان هما: «زيد» و «القيام» وإضافة إلى ذلك يوجد فعل نفساني وهو الحكم بثبوت القيام لزيد. والمفردات التصوّرية لا يمكن لها أن تتّصف وأن تكون مركزاً للصحّة والخطأ لأنّهما وصفان للقضية، والمفردات التصوّرية ليست قضية بل هي أجزاء لها. وكذلك الحكم الذي هو فعل للنفس، فإنّه ليس هو مفهوم حاك عن الواقع، حتّى يتّصف بالصدق والكذب في حال المطابقة وعدمها، بل هو وجود خارجيّ أوجدته النفس، ولا معنى لأن يتّصف الوجود الخارجي بالصحّة والخطأ.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٠.

قال الشيرازي: «الحكم، هو فعل نفساني وليس من قبيل العلم الحصولي والصور الذهنية»[١]. وقد بيّن الطباطبائي دليل هذه الدعوى بقوله:

«أ ـ نتصوّر أحياناً عين الحكم بصورة مفهومية ونضيفه إلى مجموع القضية دون أن يؤمّن لنا كون القضية تامّة (يحسن السكوت عليها). وبلغة المنطق: كلّ قضية حملية يمكن جعلها مقدّم القضية الشرطية، وبهذا نلغي تمامية القضية الحملية ، ومع ذلك يبقى أصل القضية محفوظاً.

ب ـ إنّنا أحياناً نتصوّر الحكم والتصديق بشكل مستقلّ (أي بالمعنى الاسمي) ثمّ نجعله موضوعاً أو محمولاً لقضية أُخرى، كما لو قلنا: «الحكم الكذائي صادق» وسيفقد الحكم تماميته في هذه الحال أيضاً.

جـ ـ نشاهد المطابق الخارجي للحكم (نتصوّره) دون صدور حكم أو تصديق منّا. إذن يلزم القول أنّ الحكم فعل خارجيّ للقوّة الحاكمة، يحمل على القضية المدركة بواقعه، وبحكم كونه معلوماً أيضاً يلزم القول أنّه معلوم بالعلم الحضوري»[٢].

إلاّ أنّه لابدّ من الالتفات أنّ الحكم وإن كان فعلاً منشأً من قبل النفس، لكنّه مع ذلك هو من الصور الذهنية الحاكية لما وراءه، فإنّه لو لم يكن كذلك ، بل كان حقيقة أنشأته النفس من عندها من غير استعانة واستمداد من الخارج، لا يمكن أن يكون حاكياً عن الخارج.

---

(١) **رسالة التصوّر والتصديق**، مصدر سابق: ص٣١٣.

(٢) **أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تأليف: السيّد محمّد حسين الطباطبائي: ج١ ص٢٩٥، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري. ترجمة: عمّار أبو رغيف. مؤسّسة أُمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأُولى ١٤١٨هـ.

توضيح ذلك: «إنّ النفس في قولنا **زيد قائم** تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثمّ تنال عَمراً قائماً وتنال زيداً غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومي **زيد** و **القائم** فتجزئ وتخزنهما عندها. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت زيداً والقائم المخزونين عندها، وهما إثنان ثمّ جعلتهما واحداً. وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعل، أي جعل وإيجاد منها تحكي به الخارج»[(١)].

إذن أين هو مركز الحكم بالصحّة والخطأ في القضايا؟

الصواب والخطأ لا يمكن إطلاقهما إلاّ إذا توافرت شروط ثلاثة:

- النسبة والقياس.
- الوحدة بين المقيس والمقيس عليه.
- الحكم الذي يتضمّن أنّ هذا هو بنفسه ذاك.

فبالنسبة إلى الشرط الأوّل، إذا كانت هناك صورة إدراكية قد لوحظت بشكل منفرد كتصوّر «زيد» مثلاً، ولم تقس إلى أيّ شيء، ولم يكن لدينا حكم، ففي هذه الحالة لن يتحقّق الصواب ولا الخطأ.

أمّا بالنسبة إلى الشرط الثاني، فإذا قسنا شيئاً إلى شيء لا يجانسه ولا يتّحد معه، كما لو قسنا القضية القائلة: «الأربعة أكبر من الثلاثة» إلى كيفية قطع الألماس للزجاج، فإنّ الصواب والخطأ لن يتحقّقا أيضاً. وكذلك الحال بالنسبة للشرط الثالث، فإذا أخذنا شيئين قابلين للمطابقة ولكنّنا لم

---

(١) **نهاية الحكمة**، لمؤلّفه الأُستاذ العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي: ص٢٥٢ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ـ ايران ـ سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

نحكم بالمطابقة، فإنّ الخطأ والصواب لن يتحقّقا أيضاً.

ويتبيّن من ذلك أنّه لا يوجد الخطأ في مرحلة الحسّ (ظهور الأثر الطبيعي في الحاسّة) وذلك لأنّها لا تشتمل على الشروط المتقدّمة. فالعضو الحسّاس للكائن الحيّ يتأثّر جرّاء تماسّه الخاصّ بالجسم الخارجي، وترد بعض سمات الجسم الواقعية إلى العضو، وجرّاء تصرّف العضو الحسّاس بخواصّه الطبيعية في هذه السمات يحصل أثر، هو بمثابة مجموعة مركّبة من واقع الجسم الخاصّ (وهذا معنى ما قيل من أنّ الحواسّ تصل إلى ماهية الخواصّ) وواقع العضو الحاسّ الخاصّ.

في هذه الظاهرة ليس هناك أيّ حكم، ومن ثمَّ لا يكون خطأ وصواب. مثلاً ترد العين ـ جرّاء تماسّها الخاصّ بالأجسام الخارجية ـ أشعّة تتفاعل مع الخواصّ الهندسية والفيزيائية للعين، وتستقرّ في النقطة الصفراء، ومن الواضح أنّه ليس هناك خطأ وصواب في هذه المرحلة.

ثمّ تأتي في المرحلة الثانية قوّة أُخرى لإدراك هذه الظاهرة المادّية، على أنّها تدركها بالشكل الذي استقرّت عليه وبخواصّها الهندسية والفيزيائية، وتحكم على أجزاء الصورة أحكاماً بعدد النسب الحاصلة فيها من حيث الصغر والكبر والجهة والحركة وغيرها. ففي المثال المتقدّم للضوء المستقرّ في النقطة الصفراء أجزاء، وقد توفّر كلّ جزء منها على لون وشكل هندسي خاصّ، ونسبة نظير الكبر والصغر والقرب والبعد والجهة والحركة، فتصدر أحكام بعدد التركيبات التي تأتي بها المدركات: «هذا الجزء أكبر من ذاك» و «هذه الجهة من الصورة بيضاء» و «هذه الحمرة بعيدة» و «هذا القسم متحرّك».

ورغم وجود الحكم في هذه المرحلة، لكن بما أنّ القياس والنسبة

لم تحصل فلا خطأ ولا صواب في البين.

ونستنتج ممّا مرّ أنّه:

- لا يوجد خطأ في مرحلة النشاط الطبيعي لأعضاء الحس.
- لا يوجد خطأ في مرحلة تحقّق الإدراك الحسّي.
- لا يوجد خطأ في مرحلة الحكم في نفس الإدراك الحسّي.

حصول الخطأ في الخارج بالعرض

ممّا مرّ يتّضح أنّ الخطأ في مرتبة أُخرى وراء هذه المراتب، وهي مرتبة الإدراك والحكم التي تتمّ فيها المقارنة والتطبيق على الخارج.

توضيح ذلك: مرّ أنّ الحكم رغم كونه مدركاً لنا، لا يحصل لدينا حصول سائر الصور على شكل إنطباع وانتزاع من الخارج، وبلغة الفلسفة هو فعل خارجيّ سنخه من سنخ العلم، لأنّه حاضر لدينا بكلّ وجوده، أي أنّ المعلوم حضوري وليس حصولياً.

بناءً على هذه الحقيقة نقول: كلّ قضية تشتمل على خطأ، فإنّ أجزاءها هي الموضوع والمحمول والحكم، وإذا وجدت قضية بغير هذه الصورة فمرجعها إلى هذه، وحيث قد تبيّن أنّ الحكم لا يمكن أن يكون متّصفاً بالخطأ لأنّه فعل خارجيّ، والفعل الخارجي لا يتّصف بذلك، إذن لابدّ أن يكون الخطأ عائداً إلى أحد طرفي القضية (الموضوع، المحمول) وطرف القضية أيضاً لا يمكن أن يعرضه الخطأ لأنّه لا حكم فيه فيتّصف بالخطأ. إذن لابدّ من تحليل طرف القضية المفرد وإرجاعه إلى قضية أُخرى، بحيث يكون الحكم في القضية التحليلية لا يتوافق مع الحكم في القضية المفروضة ولا يتطابق مع مورده، وإلاّ فأصل القضية لا تتوفّر إلاّ

على الموضوع والمحمول والحكم، وكلّ واحد من هذه العناصر لا يقبل الخطأ، ولا ينتهي بنا التحليل إلاّ إلى موضوع ومحمول وحكم مهما تقدّمنا به إلى الأمام، وهي لا تقبل الخطأ.

فمثلاً إذا قلنا «اللصّ دخل الدار» وافترضنا أنّ هذه القضية كانت خاطئة، فهذا الخطأ يعود إلى واحد من طرفي القضية أو إليهما معاً، وليس هو عائداً إلى الحكم. فإمّا أن يكون القادم أخانا وأخطأنا في وضع السارق بدل الأخ، وإمّا أن يكون القادم سارقاً ولصّاً لكنّه لم يأت إلى الدار، بل مرّ على باب الدار وأخطأنا التقدير فوضعنا دخل بدل مرّ، وإمّا أن نكون قد أخطأنا من الناحيتين معاً. ومن ثمّ فإمّا أن نضع محمولاً بدل المحمول الواقعي، وإمّا أن نتّخذ موضوعاً غير الموضوع الواقعي، وإمّا أن نخطئ فيهما معاً.

حينما نستبدل غير الموضوع محلّ الموضوع، فمن المحتم أنّنا لاحظنا وجود علاقة ووحدة بين غير الموضوع والموضوع المفروض لكي نحكم باتّحادهما ونحسب أنّ هذا هو هذا. مثلاً نأخذ المثال المتقدّم، فنحن نعرف السارق بأنّه رجل طويل القامة كثيف الشعر يرتدي لباساً أسود اللون، وقد لمحنا الأخ بهذه المواصفات مع قرائن أُخرى، وحينما قلنا: «دخل السارق إلى الدار» فقد شاهدنا المواصفات المشتركة فحسب، مضافاً إلى قرينة الليل وفتح باب الدار بهدوء (وهاتان الصفتان من الصفات العامّة للسارق أيضاً) ثمّ حكمنا بدخول السارق إلى الدار، ونحن قد رأينا حقيقة شخصاً طويل القامة كثيف الشعر قد دخل إلى الدار (وهذا الحكم صواب) وحكمنا بأنّ هذه الصفات صفات السارق أي أنّ السارق والأخ متّحدان (وهذا الحكم صواب)، ثمّ بنفس القوى

المدركة التي وحّدت بين الأخ والسارق نقول حينما نرى شخصاً طويل القامة كثيف الشعر مرتدياً للسواد: «دخل السارق إلى الدار» وهذا الحكم الصادر من هذه القوّة صواب أيضاً.

وكذا في مورد جعل غير المحمول مكان المحمول، مثلاً لو كان الشخص في المثال السابق لصّاً واقعاً، ولكنّه جاء من الطريق المؤدّي إلى البيت ثمّ مرّ على الباب واجتاز البيت، ونحن قد اختلط علينا الأمر وقلنا دخل البيت، وقد رأينا حقيقة حركته في الطريق ووصوله إلى عتبة الدار وهي مشتركة بين الدخول والمرور، فالحكم هنا صواب ثمّ قلنا إنّ وصوله إلى عتبة الدار ومروره يتّحد مع الدخول، وهذا الحكم صواب أيضاً. ثمّ بعد التوحيد بين المرور والدخول وضعنا الدخول بدل المرور، وهذا الحكم صواب في إطار قوّة الخيال التي وحّدت بين الاثنين، لا في إطار الحسّ.

إلى هنا اتّضح أنّ الواقع الخارجي الذي انعكست صورته عند النفس صحيح بكلّ تفاصيله، فهناك شخص ما بهذه المواصفات المذكورة، وكلّ ذلك أُمور واقعية لا غبار عليها، والعلم كشف عنها بشكل صحيح ودقيق، ولا يوجد في هذه المرحلة أيّ خطأ في الانكشاف. نعم عندما أرادت النفس أن تطبّق هذه المواصفات على الخارج حكمت بأنّ هذا سارق وليس هو الأخ مثلاً، وهذا هو مركز الخطأ بالذات.

في ضوء ما تقدّم يمكن أن نستنتج أنّ وجود الخطأ في الخارج لا يكون إلاّ بالعرض، أي أنّنا في المورد الذي نخطئ فيه لا تكون أيّ قوّة مدركة وحاكمة فينا مخطئة في عملها الخاصّ بها، وإنّما يكون الخطأ في مورد يوجد فيه حكمان مختلفان لقوّتين، فنطبّق حكم هذه القوّة على

مورد القوّة الأخرى، فمثلاً نطبّق حكم الخيال على مورد الحسّ أو على مورد العقل، وهذا هو مضمون كلام الفلاسفة عندما يقولون: إنّ الخطأ في الأحكام العقلية يحدث بتدخّل الخيال.

من هنا يمكن أن نستنتج أنّنا إذا دقّقنا في كينونة العلوم وميّزنا بين الإدراكات الحقيقية والمجازية (بالذات وبالعرض) وعرفنا سماتها العامّة، أمكننا أن نقف على عامّة الأخطاء، وحسب مصطلح المنطق أمكننا التمييز في القضايا بين الخطأ والصواب[١].

تأسيساً على ما تقدّم نقول: إنّ ما ذكره بعض الأعلام من الإشكال على كاشفية العلم عن الواقع وأنّه يلزم منه أن يكون كلّ علم مصيباً، قد وقع فيه الخلط بين التصوّر والتصديق، فإنّ المطابقة وعدمها من أحكام التصديق، وما هو عين الكاشفية عن المعلوم بالعرض هو حكم التصوّر. وخطأ القضية التصديقية ـ في الجملة ـ لا يعني بحال أنّ العلم غير كاشف عن الواقع، بل يمكن أن ينسجم خطأ القضية التصديقية مع كاشفية العلم عن المعلوم بالعرض.

وعليه فلا توجد ثمّة ملازمة بين خطأ تصديقاتنا وبين عدم كاشفية العلم عن الواقع، لأنّ مركز خطأ القضايا شيء ومركز الكاشفية عن الواقع

---

(١) يمكن مراجعة هذا البحث في: **أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، تأليف العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي: ص٢٤٤ ـ ص٢٦٤، تعليق: الأُستاذ الشهيد مرتضى المطهّري. تعريب: محمّد عبدالمنعم الخاقاني. دار التعارف للمطبوعات؛ **أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي**: ج١ ص٢٩٢ ـ ص٢٩٩، **أُصول الفلسفة**، تأليف: الفيلسوف الإسلامي محمّد حسين الطباطبائي: ص٢٠٩ ـ ص٢٣٢ نقله إلى العربية: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ ايران.

شيء آخر. فإنّ النفس وقواها أمينة من ناحية كشف الواقع على ما هو عليه، وهذا هو مركز الكاشفية، أمّا الصحّة والخطأ فمركزهما هي القضايا التصديقية التي تتكوّن من موضوع ومحمول وحكم ومقايسة إلى الواقع الخارجي. فالخطأ ليس في الموضوع بما هو موضوع، وليس في المحمول بما هو محمول، لأنّ النفس ليس لها إلاّ الكشف عنهما، وكذلك ليس الخطأ في الحكم لأنّه فعل خارجيّ صادر من النفس، ولا معنى لاتّصافه بالصحّة والخطأ، بل القضية إنّما تتّصف بالصحّة والخطأ عند مقايستها إلى الواقع الخارجي.

أمّا لماذا تجعل النفس غير الموضوع موضوعاً وغير المحمول محمولاً، وتركّب من ذلك قضية أُخرى عند مقايستها إلى الخارج تكون غير مطابقة للواقع، فهو بحث موكول إلى معرفة قوى النفس الإنسانية وكيفية تداخل بعضها مع بعض.

مناقشة النظرية الأولى

تارة يفترض أنّ العلوم الموجودة في العقول المجرّدة هي علوم حصولية وأُخرى حضورية. فإن كانت علوماً حصولية «كانت في صدقها متوقّفة على أُمور أُخرى هي مصاديقها في الخارج فتكون تلك المصاديق هي التي تطابقها علومنا الصادقة في الحقيقة، ولغى كون علوم العقل مطابقات لعلومنا وهو ظاهر»[١].

إلاّ أنّ هذه الدعوى غير تامّة؛ لما ثبت في محلّه من أبحاث العاقل والمعقول أنّ علوم المبادئ العالية وعلم الحقّ الأوّل جلّ ذكره من قبيل

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٧١، حاشية رقم ١.

التصوّر والتصديق، لأنّهما نوعان من العلم الانطباعي الارتسامي، بل «علوم المبادئ كلّها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بأنفسها وحضور لوازمها الوجوديّة بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قرّرناه، كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنّا بحسب وجودنا العيني وهويّتنا الإدراكية التي هي عين الحياة والشعور»[١]. وإذا كان الأمر كذلك لزم كون هذه العلوم وجودات عينية فكانت هي التي تطابقها علومنا سواء عقلها عقل أم لا، فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ.

النظرية الثانية: بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ

قال الحكيم السبزواري: «وأمّا نفس الأمر فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ، أي حُدّ وعُرّف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء، والمراد الذات هنا مقابل فرض الفارض، ويشمل الماهية والوجودين الخارجي والذهني. فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج أو الكلّي موجوداً في الذهن كلّها من الأمور النفس الأمرية، إذ ليست بمجرّد فرض الفارض، كالإنسان جماد، فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه. فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا معناه أنّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا، فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر»[٢].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٧٨.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، **غرر الفرائد وشرحها**، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري. علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي. الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ، نشر ناب، إيران، القسم الأوّل من الجزء الثاني ص٢١٤، .

والنفس في المقام بمعنى الذات، والأمر بمعنى الشيء «وإطلاق النفس على الذات، والأمر على الشيء شائع ذائع، فنفس الأمر بمعنى ذات الشيء وحقيقته. فالشيء الذي له حقيقة فله نفسية بذاته وواقعية في حدّ ذاته، فهو موجود في حدّ ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر. والواقعيات في نظام الكون الأحسن الأتمّ هي صور علمية نطلبها ونبحث عنها ونقيم البرهان عليها، فإذا حصلت لنا صرنا عالمين فيتفرّع عليها نتائج حقّة نستفيد بها في شؤون أُمورنا الدنيوية والأخروية، لا تتغيّر تلك الواقعيات عن حقائقها بفرض فارض وتصوّر متصوّر واعتبار معتبر. مثلاً: **الأربعة زوج والإنسان ممكن** هي أحكام واقعية نفسية لا فرضية اعتبارية محضة، يترتّب عليها نتائج علمية حقيقية، بخلاف القول بأنّ **الأربعة فرد** مثلاً فإنّه لا نفسية له أصلاً، وهكذا غيره من الكواذب الأخرى»[1].

فإن قلت: يجب أن تكون المطابقة بين اثنين حتّى يكون أحدهما مطابِقاً ـ بالكسر ـ والآخر مطابَقاً ـ بالفتح ـ والنسبة الحكمية في القضية الذهنية شيء واحد، وهي وإن كانت مطابِقاً ـ بالكسر ـ فليس لها مطابَق ـ بالفتح ـ ، وإن كانت مطابَقاً فليس لها مطابِق، فكيف يتصوّر مطابقة الشيء مع نفسه.

قلنا: «يكفي في تحقّق المطابقة مغايرة المطابِق والمطابَق بالاعتبار، ولا يتوقّف على المغايرة الحقيقية. فالنسبة الحكمية من حيث هي متعلّقة للإذعان شيء، ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها متعلّقة

---

(١) **هشت رسالة عربي**، مصدر سابق: ص٥٦٧.

للإذعان شيء، فهي بالاعتبار الأوّل مطابِق بالكسر، وبالاعتبار الثاني مطابَق بالفتح.

فللنسبة التي في قولنا: **الإنسان حيوان** حالتان:

إحداهما: باعتبار حيوانية الإنسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحيوانية له عن فارض أو تصديق مصدّقٍ حيوانيته، بل من حيث نفسه ولو لم يكن فارض ومصدّق بأنّه حيوان.

والحالة الأُخرى حالة حيوانيته من حيث كونها متصوّرة ومتعلّقة للإذعان. فصدق تلك النسبة باعتبار الحالة الثانية باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الأُولى، في مقابل **الإنسان جماد** حيث إنّ النسبة فيه متمحّض بفرض الفارض ، ومع قطع النظر عن فرضه لا واقعية لها أصلاً، وما في الواقع سلب الجمادية عنه لا ثبوتها له»[1].

مناقشة النظرية الثانية

أهمّ إشكال على هذه النظرية أنّها ليست جامعة لجميع موارد نفس الأمر، لأنّ هناك قضايا صادقة قطعاً، فيجب لكي تكون صادقة أن تكون مطابقة لنفس الأمر، مع ذلك لا يوجد لها على هذه النظرية نفس الأمر.

منها: نفس مفهوم العدم والأحكام المرتبطة به، فمثلاً في قولنا: «العدم يناقض الوجود» و «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» فإنّها قضايا صادقة ولا نفس أمر لها، لأنّ مفهوم العدم لا مطابَق له حقيقة لا في الخارج ولا في الذهن، وإلاّ لم يكن عدماً، وهذا معناه أنّه لا شيئية لنفس

(١) **درر الفوائد**: وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري: تأليف: الحاج الشيخ محمّد تقي الآملي: ج١ ص١٨٢، موسسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة: ١٤١٦هـ.

العدم مع قطع النظر عن فرض الفارض، وإذا لم تكن للعدم شيئية لم تكن لأحكامه شيئية، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له.

ومنها: المفاهيم الماهوية فإنّه بناءً على التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإنّ هذه المفاهيم تحكي عن حيثيات باطلة الذات بلحاظ نفسها لأنّها اعتبارية، فلا شيئية لنفس الماهيات حقيقة، وإذ لا شيئية لها لا شيئية لأحكامها أيضاً، فالقضايا الصادقة التي نحكم فيها بأحكام الماهيات كقولنا «الإنسان حيوان» ليس لها ـ بناءً على هذه النظرية ـ نفس الأمر.

النظرية الثالثة: نظرية الطباطبائي

يعتقد الطباطبائي أنّ المراد من نفس الأمر هو الثبوت العام الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية ـ الفلسفية والمنطقية ـ . فهذا الظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق بنحو يسع الصوادق من القضايا الذهنية والخارجية وغيرهما هو الذي يصطلح عليه بـ «نفس الأمر». وهذا ما صرّح به في مواضع متعدّدة حيث قال: «والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة أنّ الأصيل هو الوجود الحقيقي وهو الموجود، وله كلّ حكم حقيقي. والماهيات لمّا كانت ظهورات الوجود (الخاصّة) للأذهان توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها وحمله (الوجود) عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل على الوجود والماهية وأحكامهما جميعاً، ثمّ توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً ثانياً لحمل مطلق الثبوت والتحقّق على كلّ مفهوم اعتباريّ، اضطرّ إلى اعتباره بتبع الوجود والماهية؛ كمفهوم العدم والماهية والقوّة والفعل ثمّ

التصديق بأحكامها. فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق بالمعنى الأخير هو الذي نسمّيه بنفس الأمر»[(١)].

بيانه: أنّ حمل الثبوت والتحقّق والوجو على الشيء له أقسام متعدّدة:

الأوّل: حمل الوجود على نفسه بأن يقال: «الوجود موجود». وهذا ما ثبت في مباحث أصالة الوجود، حيث تبيّن هناك أنّ الوجود موجود بنفس ذاته، بل هو عين التحقّق والثبوت.

الثاني: حمل الوجود على الماهيات الخاصّة، وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارة بوجود خارجيّ فتترتّب عليها الآثار وأُخرى بوجود ذهنيّ ـ كما تقدّم ـ فلا تترتّب عليها تلك الآثار، فإنّها ـ بناءً على أصالة الوجود ـ موجودة أيضاً لكن لا بذاتها بل بعرض الوجود، وذلك لاتّحادهما في الواقع الخارجي، فيسري إليها حكم الثبوت والتحقّق، فيُحمل الوجود عليها وعلى أحكامها لكن لا بالذات والحقيقة بل بالعرض والمجاز العقلي، كما هو المشهور بين أتباع مدرسة الحكمة المتعالية.

الثالث: المفاهيم الاعتبارية

لكي تتّضح حقيقة هذه المفاهيم لابدّ من بيان أنّ المفهوم ينقسم إلى قسمين، حقيقيّ واعتباريّ.

• المفهوم الحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم

---

(١) **نهاية الحكمة**: ص١٥، الفصل الثاني من المرحلة الأُولى؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢١٥، ج٧ ص٢٧١.

الإنسان. وهذا هو الماهية بالمعنى الأخصّ المقولة على الشيء في جواب ما هو.

- والمفهوم الاعتباري هو خلاف الحقيقي.

وينقسم إلى قسمين أيضاً:

- مفاهيم فلسفية.
- مفاهيم منطقية.

وهذا معناه أنّ المفاهيم الكلّية التي يستفاد منها في العلوم العقلية تنقسم إلى ثلاث فئات:

- المفاهيم الماهوية وتسمّى بالمعقولات الأوّلية أيضاً، كمفهوم الإنسان ومفهوم البياض.
- المفاهيم الفلسفية وتسمّى المعقولات الثانية الفلسفية، كمفهوم العلّة ومفهوم المعلول.
- المفاهيم المنطقية أو المعقولات الثانية المنطقية مثل مفهوم الكلّي والجزئي والذاتي والعرضي والجنس والفصل.

قال الشيرازي: «كثيراً ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنية، ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والإضافات. وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكيّ عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني، على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات، وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأُولى.

فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقّة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأوّل المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان؛ إذ قد تحقّق لك أنّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأُولى في الذهن... وهذا هو المراد بقولهم: المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأُولى»(1).

خصائص كلّ قسم من هذه المفاهيم

القسم الأوّل: المفاهيم الماهوية

هذه المفاهيم ينتزعها الذهن مباشرة من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، ومن هنا سمّيت بالمعقولات الأوّلية، بمعنى أنّ الذهن البشري عندما يتعامل مع حقيقة من حقائق هذا العالم ويرتبط بها بنحو من أنحاء الارتباط، فإنّه ينسج لها صورة لديه في قوّته العاقلة بنحو تكون مطابقة للواقع الخارجي كما تقدّم في بحث الوجود الذهني.

ولا يخفى أنّ الارتباط بالحقائق الوجوديّة، تارة يتمّ من خلال الحواسّ الظاهرية فيحصل لنا تصوّر عن الإنسان والنبات والأرض والسماء والحرارة والبرودة والماء والهواء، وهكذا آلاف الأشياء الأخرى التي هي خارجة عنّا وتشكّل أجزاء العالم الخارجي، وأُخرى من خلال الحواسّ الباطنية فيحصل لنا تصوّر عن حالاتنا النفسية، كالألم واللذّة والخوف والحزن والفرح وغيرها، ومن الواضح أنّ هذا السنخ من

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٢.

التصوّرات يرتبط بأُمور موجودة داخل نفوسنا وذواتنا.

أهمّ خصائص المفاهيم الماهوية

الأُولى: أنّها تحكي حدود وهوية الوجودات الخارجية، لأنّه بعد أن ثبت أنّ الوجود هو الأصيل، وأنّ الماهية اعتبارية لا تحقّق لها بالذات في متن الأعيان، ولمّا كانت الوجودات الإمكانية جميعها متناهية محدودة، فإنّ الذهن البشري عندما يتعامل مع هذه الواقعيات المحدودة، ينتزع من حدودها مفاهيم يصطلح عليها بالماهيات، فنحن نستطيع التعرّف على الموجودات الخارجية من خلال حدودها وقوالبها التي هي الماهيات. لذا عبّر عن الماهيات «بأنّها ظهورات الوجودات للأذهان» كما تقدّم. لكن لا يمكن من خلال هذه المفاهيم الوقوف على موقع هذه الوجودات ورتبتها في عالم الإمكان. فمثلاً الإنسان الذي هو مفهوم ماهوي يحكي لنا حدّ هذا الوجود وهويّته، لكن لا يعيّن لنا طبيعة هذا الوجود أهو علّة أم معلول؟ ثابت أم متغيّر؟ مادّي أم مجرّد؟

الثانية: المفاهيم الماهوية تنقسم إلى كلّية وجزئية بحسب الاصطلاح المنطقي «والمفاهيم الجزئية هي دائماً مرآة للأشخاص والأشياء الخاصّة ولا يمكنها أن تحكي غير مصاديقها المشخّصة، وذلك على العكس من المفاهيم الكلّية التي يمكن أن تغدو مرآة لأشياء لا عدّ لها»[1].

أمّا كيفية حصول النفس على هذه المفاهيم جزئية كانت أو كلّية،

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، تأليف: محمد تقي مصباح اليزدي: ج١ ص٣٨٤، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ١٤٠٧ هـ.

فهناك نظريات متعدّدة في بيان حقيقتها أشرنا إلى بعضها في مبحث الوجود الذهني.

الثالثة: إنّ جميع المفاهيم الماهوية تدخل تحت المقولات الأرسطية المعروفة. نعم تختلف هذه المفاهيم من جهة وقوعها تحت هذه المقولة أو تلك حيث يقع بعضها تحت مقولة الجوهر فيما يقع آخر تحت مقولة الكمّ أو الكيف... وهكذا.

ولمّا كانت المقولات العالية متباينة بتمام ذواتها، فلازم ذلك أنّه إذا صدقت ماهية من الماهيات على موجود خارجيّ فإنّه يستحيل أن تصدق عليه ماهية أُخرى، ذلك لأنّ الماهية ـ كما تقدّم ـ تبيّن حدّ الوجود، ومع فرض وحدة الوجود الخارجي يستحيل تعدّد حدّه وحقيقته، وإلاّ يلزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال. فمثلاً إذا كان الوجود الخارجي مصداقاً بالذات لمقولة الجوهر كالإنسان فإنّه يستحيل أن يكون مصداقاً ذاتياً لمقولة عرضية، لأنّ بين الجوهرية والعرضية تقابلاً فلا يجتمعان في شيء واحد بالذات. أجل يمكن أن يكون شيء واحد مصداقاً لمقولتين: إحداهما بالذات والأخرى بالعرض أو مصداقاً لمقولتين بالعرض.

الرابعة: المفاهيم الماهوية الكلّية تُحمل على مصاديقها بنحو يختلف عن صدق المفاهيم الفلسفية على مصاديقها، لأنّ المفهوم الماهوي عندما يُحمل على فرد فإنّه يكون داخلاً في ماهيته وأجزائه الذاتية، فمثلاً عندما نقول: «زيد إنسان» فالإنسانية داخلة في ماهية زيد ومقوّمة له وحاكية عن حدّه الوجوديّ، وهذا بخلاف المفهوم الفلسفي فإنّه ليس كذلك كما سيتّضح، فلذا قال الإعلام: «إنّ المفاهيم الماهوية تؤخذ في أفرادها وفي حدود مصاديقها».

القسم الثاني: المفاهيم الفلسفية

هذه المفاهيم لا تمثّل صورة مباشرة للأشياء الخارجية، وليست هي مناطاً لتعيّن الأشياء المختلفة وملاكاً لتمايزها، من هنا فلا يمكن أن تقع في جواب السؤال بـ «ما هو» عن الأشياء وإنّما تحصل في الذهن في الدرجة الثانية بعد حصول المعقولات الأوّلية، فهي تمثّل حالة وصفة لها، وبتعبير آخر هي مبيّنة لأحكام المعقولات الأوّلية.

لكن لمّا كان للمعقولات الأوّلية نحوان من الوجود هما الخارجي والذهني، وكان لكلّ وجود أحكامه الخاصّة به كما تقدّم في مباحث الوجود الذهني، فالمفاهيم التي تبيّن أحكام الوجود الخارجي للمعقولات الأوّلية يصطلح عليها بالمعقولات الثانية الفلسفية.

من هنا فإنّ هذه المفاهيم لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجية مباشرة وإنّما يتوقّف انتزاعها على جهد خاصّ يقوم به العقل من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أنّ بعضها يتوقّف على بعضها الآخر فينتزع العلّية والمعلولية، فمثلاً عندما يقارن بين النار والحرارة الناشئة منها يلاحظ توقّف الحرارة على النار فينتزع مفهوم العلّة من النار ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم يكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات، فإنّ مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرّات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرّات أيضاً، ولكنّا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر، فإنّ مفهوم العلّة والمعلول لن يحصل إطلاقاً.

فهذه المفاهيم بالرغم من كونها غير منتزعة من الواقع مباشرة، إلاّ

أنّها تنطبق على الموجودات الخارجية بنحو من أنحاء الانطباق، من هنا قيل بأنّ الأشياء تتّصف بهذه الأمور في الخارج كما سيأتي توضيحه، كما في الوجوب والإمكان والامتناع. فمثلاً عندما نقول: «الله تعالى واجب الوجود»، «الإنسان ممكن الوجود» فليس المقصود إثبات الوجوب والإمكان لهذه الموضوعات بوجودها الذهني، بل إثبات هذه الصفات للحقائق الخارجية.

وتنقسم هذه المفاهيم إلى:

- مفاهيم حيثية مصداقها حيثية أنّه في الخارج مترتّباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتّب الآثار الخارجية؛ لاستلزام ذلك انقلابه عمّا هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوهما.

- أو مفاهيم حيثية مصداقها أنّه ليس في الخارج كالعدم، فلا يدخل الذهن وإلاّ لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجياً له.

أهمّ خصائص المفاهيم الفلسفية

الأُولى: المفاهيم الفلسفية وإن كانت أوصافاً لأمور خارجية إلاّ أنّها ليست محسوسة ولا يوجد لها ما بإزاء مستقلّ في الخارج، من هنا فلا يمكن الإشارة الحسّية إليها، وهذا هو مراد الحكماء من أنّ المفاهيم الفلسفية معقولة وليست محسوسة.

وهذه إحدى نقاط الافتراق الأساسية في نظرية المعرفة عند الحسّيين من جهة والفلاسفة الإسلاميين من جهة أُخرى. حيث آمنت النظرية

الحسّية أنّ الإحساس هو «المموّن الوحيد للذهن البشري بالتصوّرات والمعاني، والقوّة الذهنية هي القوّة العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن. فنحن حين نحسّ بالشيء نستطيع أن نتصوّره أي أن نأخذ صورة عنه في ذهننا، أمّا المعاني التي لا يمتدّ إليها الحسّ فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتياً وبصورة مستقلّة.

ولعلّ المبشّر الأوّل بهذه النظرية الحسّية هو **جون لوك**. وقد شاعت هذه النظرية بعد ذلك بين فلاسفة أوروبا حتّى انتهت إلى فلسفات خطرة جدّاً كفلسفة **باركلي** و **دافيد هيوم**[١] حيث أنكر مبدأ العلّية وأرجعها إلى عادة تداعي المعاني.

أمّا نظرية الفلاسفة الإسلاميين فتتلخّص في أنّ التصوّرات الذهنية تنقسم إلى قسمين أساسيين أوّلية وثانوية، وقد تقدّم الكلام عن القسم الأوّل منها، ويمكن القول إنّها تشكّل القاعدة الأساسية التي ينطلق منها الفكر لانتزاع التصوّرات الثانوية «فيولّد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأوّلية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن نطاق الحسّ وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدّمها الحسّ إلى الذهن والفكر. ففي ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلّة والمعلول والجوهر والعرض والوجود والوحدة والقوّة والفعل والوجوب والإمكان والامتناع وغيرها كثير في الذهن البشري أنّها كلّها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن في ضوء المعاني المحسوسة (**المعقولات الأوّلية**)»[٢].

---

(١) **فلسفتنا**، محمّد باقر الصدر: ص٥٧، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة عشرة.
(٢) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ج٢ ص٤٣.

من هنا ذكر ابن سينا أنّ ما يحسّه الإنسان هو تعاقب الأشياء وتواليها، أمّا المعيّة بينهما فهي غير محسوسة، بمعنى أنّه يرى شيئاً وفي الوقت نفسه يرى شيئاً آخر، ولا يرى ثلاثة أشياء، فهو لا يرى الشيء والآخر والمعيّة، وإنّما المعيّة أمر ينتزعه الذهن، فمثلاً هل يوجد في حالة الشخصين الجالسين بجنب بعضهما ثلاثة أُمور؟ كلاّ لا يوجد في الخارج أيّ شيء سوى الشخصين، لكن الذهن عندما يلاحظهما ينتزع مفهوم المعيّة فتحصل لديه ثلاث صور.

إذن المعيّة والتقدّم والتأخّر هي في الحقيقة معان غير محسوسة، وهكذا باقي المفاهيم والمعقولات الفلسفية.

الثانية: المفاهيم الفلسفية تحكي أنحاء الوجود الخارجي وشؤونه. بتعبير آخر: وظيفتها حكاية المحدود بما له من الخصوصيات الوجوديّة، فمثلاً عندما نقول: **هذا الوجود علّة** معناه أنّ وجوده سنخ وجود يؤثّر في إيجاد شيء آخر، وعندما نقول: **هذا معلول** معناه أنّ وجوده سنخ وجود وُجد عن غيره. والشاهد على ذلك قابلية انطباق المفهوم الفلسفي على ما له حدّ وماهية كالوجود الإمكاني، كقولنا **النار علّة للإحراق**، وعلى ما لا حدّ له ولا ماهية كالوجود الواجبي كقولنا: **الله تعالى علّة لعالم الإمكان**. فالعلّية سنخ مفهوم يحكي لنا حقيقة المحدود وكيفيته، ولا علاقة له ببيان الحدّ وهل هذا الموجود له حدّ؟

الثالثة: يمكن أن تصدق مفاهيم فلسفية متعدّدة على شيء واحد بلا أن يؤدّي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيات الخارجية، لهذا نجد أنّه يمكن أن يكون موجود واحد بسيط، مصداقاً لمفاهيم فلسفية متعدّدة،

فمثلاً «زيد» يصدق عليه أنّه موجود وممكن ومعلول ومتغيّر ونحوها، وهذه جميعاً مفاهيم فلسفية، وتعدّدها لا يكشف عن تعدّد الحيثيات الخارجية، بل البرهان قائم على أنّ هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداق واحد بسيط. من هنا فصدق مفهوم فلسفيّ ـ كمفهوم العلّة ـ على مورد خاصّ، لا يكون دليلاً على نفي مقابله.

الرابعة: المفاهيم الفلسفية لا تُحمل على مصاديقها حمل المفاهيم الماهوية على أفرادها وإنّما يكون صدقها على مصاديقها بنحو اللازم والملزوم، فتكون المصاديق الخارجية هي الملزوم، والمفاهيم الفلسفية هي اللازم، فنسبتها إلى مصاديقها كنسبة الزوجية إلى الأربعة لا نسبة الحيوانية والناطقية إلى الإنسان.

قال الشيرازي في «الأسفار»: «إنّ مفهوم الوجود العامّ وإن كان أمراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً لكن أفراده وملزوماته أُمور عينية»[1]. وقال الطباطبائي: «إنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلّية إلى أفرادها الخارجية»[2].

ولكي يتميّز المفهوم الفلسفي عن المفهوم الماهوي عبّروا بحسب الاصطلاح عن مصاديق المفهوم الماهوي بالأفراد، وعمّا ينطبق عليه المفهوم الفلسفي بالمصاديق؛ قال في «نهاية الحكمة»: «فهي مصاديق له ـ أي لمفهوم الوجود ـ وليست بأفراد مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها»[3] فلابدّ من التمييز بدقّة بين الفرد والمصداق، لأنّ الفرد

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩.
(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٧، الفصل الثاني من المرحلة الأُولى.
(٣) **نهاية الحكمة**: ص٢٥٧، الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

يكون الكلّي مأخوذاً في حدّه وماهيته، بخلاف المصداق فإنّه ليس كذلك، فقولنا «زيد إنسان» ليس من قبيل «زيد موجود».

الخامسة: المفاهيم الفلسفية لا تنقسم إلى كلّية وجزئية، فنحن لا نجد إلى جانب هذه المفاهيم الكلّية مفاهيم وتصوّرات جزئية، فلا يوجد في أذهاننا صور جزئية للعلّية إلى جانب مفهومها العام الكلّي، وكذا بالنسبة لسائر المفاهيم الفلسفية.

كيفية تعرّف الذهن على مفهومي الوجود والعدم

تقدّم أنّ المفاهيم الفلسفية تنقسم إلى ما حيثية مصداقها حيثية أنّه في الخارج، فلا يدخل الذهن؛ لاستلزامه ذلك انقلابه عمّا هو عليه كالوجود، وإلى ما حيثيته أنّه ليس في الخارج كالعدم فلا يدخل الذهن، وإلاّ لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي؛ فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجياً له.

من هنا يطرح تساؤل: ما هي الطريقة التي من خلالها توفّر الذهن على انتزاع مفهوم الوجود والعدم وتعرّف عليهما؟

في الواقع لا توجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفية انتزاع مفهوم الوجود وتعرّف الذهن عليه، وإنّما اكتفوا بأنّ مفهومه بديهي التصوّر، بل هو أوّل التصوّرات البديهية وأعرفها كما ثبت في المباحث الفلسفية.

ولعلّ أوّل من تعرّض لذلك ـ فيما نعلم ـ هو الطباطبائي حيث قال: «أمّا المفاهيم التي حيثية مصاديقها حيثية أنّها في الخارج أو ليست فيه، فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة وعدمه في السالبة.

بيان ذلك: أنّ النفس عند أوّل ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيات المحسوسة، أخذت ما نالته فاختزنته في الخيال، وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني وأخذته للاختزان وجدته عين ما نالته أوّلاً ومنطبقاً عليه، وهذا هو الحمل الذي هو اتّحاد المفهومين وجوداً.

ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرّراً بالإعادة بعد الاعادة ثمّ جعلتهما واحداً، كان ذلك حكماً منها وفعلاً لها، وهو مع ذلك محاك للخارج، وفعله هذا نسبة وجوديّة ووجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً.

ثمّ للنفس أن تتصوّر الحكم الذي هو فعلها وتنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً فتتصوّر وجود المفهوم ثمّ تجرّده فتتصوّر الوجود مفرداً من غير إضافة. فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي وإن كانت حيثيته حيثية أنّه في الخارج، فهي مصاديق له وليست بأفراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها، ثمّ تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصّة به كالوجوب والوحدة والكثرة والقوّة والفعل وغيرها.

ثمّ إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاختزنته ثمّ نالت ماهية أُخرى مباينة لها، لم تجد الثانية عين الأُولى منطبقة عليها كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة، فإذا أحضرتهما بعد الاختزان لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهية المكرّرة من الحكم، لكّنها اعتبرت ذلك فعلاً لها وهو سلب الحمل المقابل للحمل، ثمّ نظرت إليه مستقلاً مضافاً فتصوّرته سلب المحمول عن الموضوع، ثمّ مطلقاً فتصوّرته سلباً وعدماً ثمّ اعتبرت له خواصّ اضطراراً كعدم الميز

بين الأعدام وتميّزها بالإضافة إلى الموجودات»[١].

وحاصل هذا البيان هو: «أنّ النفس تنشئ وجوداً رابطاً بين جزأَي القضية (وهما الموضوع والمحمول) وهذا الوجود الرابط من حيث إنّه فعل صادر من النفس وجود خارجيّ تعلم به علماً حضورياً، ومن حيث إنّه يحكي عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الخارج يعدّ مفهوماً. فهذا الوجود الذي يكون وجوداً بالحمل الأوّلي (باعتبار الحكاية) وبالحمل الشائع (باعتبار أنّه فعل صادر عن النفس) كليهما هو مبدأ تعرّف الذهن على مفهوم الوجود، لكنّه معنىً حرفي غير قابل للحكاية عن الوجودات المستقلّة، فتعمد النفس وتنظر إليه نظراً استقلالياً كما تنظر إلى الحروف ذلك النظر فتحكي عنها كمعنىً اسميّ، كما يقال: **مِن** للابتداء وهكذا تنتزع مفهوم الوجود المضاف إلى المحمول كوجود القيام، ثمّ تجرّده عن تلك الإضافة أيضاً فتنال مفهوم الوجود المستقلّ كمعنىً اسميّ عامّ.

ويجري نظير هذا البيان في انتزاع مفهوم العدم، فإنّ في القضايا السالبة أيضاً يُعتبر حكم عدميّ وإن لم يكن حكماً حقيقياً، وإنّما تعتبر النفس ذلك عدماً رابطاً، ثمّ تنتزع عنه مفهوم عدم المحمول ثمّ تجرّده عن الإضافة فيحصل مفهوم العدم على نعت الإطلاق»[٢].

القسم الثالث: المفاهيم المنطقية

قلنا إنّ المعقولات الأوّلية لها نحوان من الوجود، هما الخارجي والذهني، وإنّ لكلّ منهما أحكامه الخاصّة به كما تقدّم في مباحث

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥٧، الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) **تعليقة على نهاية الحكمة**: محمّد تقي مصباح اليزدي: ص٣٨٩، التعليقة رقم ٣٨١ .

الوجود الذهني. واتّضح أنّ المفاهيم التي تبيّن أحكام الوجود الخارجي للماهيات يصطلح عليها بالمعقولات الثانية الفلسفية. أمّا المفاهيم التي هي بصدد بيان أحكام الوجود الذهني للمعقولات الماهوية، فيصطلح عليها بالمعقولات الثانية المنطقية.

وهذه المفاهيم لا هي مأخوذة من الواقع الخارجي مباشرة كما في المعقول الأوّلي ولا تنطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق كما في المعقول الفلسفي. وإنّما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمعقولات في ذهنه، يقوم بعملية تحليل ذهنيّ لهذه المعقولات الماهوية، فيجد فيها مثلاً مشتركات ومختصّات فيسمّي الأوّل جنساً والثاني فصلاً، ويجد أنّ بعض المفاهيم تدخل في حدّها وحقيقتها بخلاف غيرها، فيسمّي الأوّل ذاتياً والثاني عرضياً، وهكذا باقي المفاهيم المنطقية. فمثلاً قولنا: «الإنسان نوع» ليس معناه أنّ الإنسان في الخارج يتّصف بالنوعية وإنّما هو وصف للإنسان الذهني، وكذلك قولنا «الحيوان جنس» فإنّ الجنسية وصف للحيوان بما هو مفهوم ذهنيّ، فالإنسان والحيوان الخارجي لا يتّصف بالنوعية ولا بالجنسية. وكذلك عندما نقول «الكلّي إمّا ذاتيّ أو عرضيّ» فالذاتية والعرضية لا وجود لهما في الخارج، بل الذهن عندما يحلّل ماهية من الماهيات التي حصل عليها من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، يجد أنّ فيها أجزاء مكوّنة لحقيقة تلك الماهية كالناطقية والحيوانية في الإنسان فيسمّيها ذاتية، وأُخرى ليست كذلك فيصطلح عليها بالعرضية كالماشي والضاحك.

وهذه المفاهيم هي التي يتألّف منها علم المنطق، كما أنّ المفاهيم الفلسفية هي التي تتألّف منها المسائل الفلسفية.

خلاصة الكلام في المفاهيم الاعتبارية

إنّ المعقولات الثانية الفلسفية هي عبارة عن صفة وحكم لوجود خارجيّ بما هو خارجيّ، وليس هو موجوداً خاصّاً من الموجودات، مثل الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع وغيره. أمّا المعقولات الثانية المنطقية فهي مثل المعقول الثاني الفلسفي في كونه ليس صورة موجود خاصّ من الموجودات الخارجية أو النفسية لهذا العالم، بل صفة خاصّة من صفات الموجودات، لكن صفة وجود ذهنيّ بما هو ذهنيّ.

إذن تشترك المعقولات الثانية المنطقية مع الفلسفية في أنّها أحكام لموجودات خاصّة يدركها الذهن بوصفها حالة للماهيات، ويفترقان في كون المعقولات الفلسفية حالة الماهيات بما هي خارجية، أمّا المنطقية فهي حالة الماهيات بما هي موجودة في الذهن.

الفوارق الأساسية بين المفاهيم الحقيقية والاعتبارية

ممّا تقدّم يمكن أن نفرّق بين المعقولات الأوّلية والثانوية من خلال النقاط التالية:

- إنّ المعقولات الأوّلية تعبّر عن انعكاس مباشر للحقائق الخارجية في الذهن، وليست لأيّة صورة أُخرى دخل في تكوين هذه الصور، بخلاف المعقولات الثانية بكلا قسميها فإنّها لا يمكن أن تحصل في الذهن إلاّ من خلال واسطة صور إدراكية أُخرى، لذا سمّيت بهذا الاسم، لأنّها تحصل في الذهن بعد حصول المعقولات الأوّلية لديه، لذا قلنا إنّها تمثّل أحكام المعقولات الأوّلية وحالاتها. وقد تقدّم في مباحث الوجود

الذهني كيفية انتزاع العقل المفاهيم الفلسفية والمنطقية من المعقولات الأوّلية.

لكن لابدّ من الالتفات إلى نكتة أساسية هي: إنّ المفاهيم الفلسفية إنّما تكون ثانوية بلحاظ أنّها تعبّر عن حالات وأحكام المعقولات الأوّلية، وهذا لا يتنافى مع القول بأنّها معقولات أوّلية بلحاظ جهة أُخرى هي أنّه بناءً على أصالة الوجود فهذه المفاهيم هي أوّل ما تنعكس في الذهن من خلال الارتباط بعالم الخارج، من هنا فهي تحتلّ المرتبة الأُولى بينما تكون المعقولات الاوّلية في الدرجة الثانية لأنّها تكون مبيّنة لحدودها وأحكامها.

في ضوء ذلك نفهم السبب في جعل الذهن الماهية هي الموضوع والوجود، وأحكامه هو المحمول، وأنّ ذلك وإن كان من عكس الحمل لما هو في الواقع، لكن حيث إنّ المفاهيم الفلسفية تمثّل أحكام المفاهيم الماهوية؛ لذا يجعل الذهن الماهيات موضوعاً والوجود وخواصّه محمولاً.

• «إنّ المعقولات الأوّلية مسبوقة بالإحساس والتخيّل، يعني أنّها موجودة على مستوى الحسّ ثمّ وجدت على مستوى الخيال ثمّ لبست ثوب الكلّية والعقلانية. مثلاً المفهوم الكلّي للمرارة فهو قبل أن يصبح صورة كلّية كان موجوداً في الحافظة، وقبل ذلك كان موجوداً أيضاً في الحواسّ بصورة جزئية حسّية، ثمّ أتى على صورة كلّية بمعونة قوّة التجريد والتعميم كما هو المشهور عند المشّائين أو صورة الإبداع كما عند مدرسة الحكمة المتعالية. أمّا المعقولات الثانية فلم تسبق بالإحساس والتخيّل والجزئية، يعني أنّها لم ترد ابتداءً بشكل جزئيّ وعن طريق

الحسّ، مثلاً «الوحدة» معقول ثانٍ لم تكن لها صورة خيالية ولا صورة حسّية»[1].

• إنّ المعقولات الأوّلية ذات جانب اختصاصيّ، يعني أنّ لها اختصاصاً بنوع خاصّ أو جنس خاصّ أو مقولة خاصّة على الأقلّ، أمّا المعقولات الثانية فذات جانب عام يعني ليس لها اختصاص بنوع خاصّ أو جنس خاصّ أو مقولة خاصّة، ولا يمكن فرز شيء أو عدّة أشياء من بين سائر الأشياء واعتبارها مصداقاً لذلك المفهوم، من هنا تعدّ المعقولات الثانية من الأمور العامّة.

نتيجة أساسية

ممّا تقدّم تتّضح أهمّية المعاني والمفاهيم الكلّية عموماً حيث إنّها تلعب دوراً أساسياً في ألوان الإدراك البشري بنحو لو لم يتوفّر للإنسان القدرة على تكوين هذه المعاني الكلّية فإنّه لم يكن قادراً على تأسيس العلوم وإعطاء القواعد والقوانين العامّة لها.

ويتجلّى هذا الدور في المفاهيم الفلسفية خصوصاً حيث إنّها الوسيلة التي توفّر للذهن البشري قابلية أن يجعل العالم بأسره خاضعاً لمفاهيم وعناوين متشابهة ومتشاركة رغم أنّ التصوّرات الماهوية تجعل تصوّر الأنواع والأجناس كلاً منها تصوّراً مستقلاً يباين بعضها بعضاً. وإذا لم تكن لدينا معقولات ثانية لم تكن لدينا مفاهيم عامّة تنسحب على أرجاء الوجود، وإذا لم تكن لدينا مثل هذه المفاهيم لم نتوفّر على «فلسفة» بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وإذا لم نتوفّر على الأسس الأوّلية للفلسفة

---

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص١٢٢.

لم يكن لدينا أيّ علم من العلوم المختلفة.

وبهذا يتبيّن فرق أساسيّ بين الإنسان والحيوان، فإنّ الحيوانات تشترك مع الإنسان في أنّ لها إدراكاً على مستوى الحسّ والخيال، لكنّها تفتقر إلى الإدراك العقلي، بخلاف الإنسان فإنّه قادر من خلال عملية خاصّة الوصول إلى الإدراكات الكلّية، ولعلّ مقصود من عرّف الإنسان بأنّه «حيوان ناطق» أنّه مدرك للكلّيات.

لكن يمكن أن يقال إنّ الأهمّية البالغة للذهن البشري لا تكمن في إدراكه المعقولات الأوّلية التي هي سنخ من الكلّيات، وإنّما تتجلّى في قدرة الإنسان على انتزاع المعقولات الثانية منها، ومن الواضح أنّ هذه العملية أعلى مستوى من التجريد والتعميم فقط، لأنّه من خلال ذلك يستطيع أن يتوفّر على استنتاج القضايا الضرورية من هذه المفاهيم الكلّية بواسطة المعقولات الثانية، فيصوغ قياساً ويستنتج منه ويأتي بعلوم ويتوفّر على فكر وفلسفة وبالتالي يتوفّر على فكر منطقيّ.

من هنا فإذا قلنا في تعريف الإنسان «إنّه حيوان ناطق فيلسوف» أو «حيوان فيلسوف» وكان مقصودنا أنّ الإنسان حيوان قادر على إدراك المفاهيم الفلسفية العامّة، لَكُنّا قد قدّمنا تعريفاً أجمع وأصحّ وأعمق لتشخيص هوية الإنسان وما يميّزه عن الموجودات الأخرى.

خلاصة النظرية الثالثة

حاصل ما تقدّم في هذه النظرية أنّ المفاهيم الاعتبارية لاسيّما الفلسفية منها لها نحو من الثبوت والتحقّق أيضاً، لكن من خلال ثبوت مصاديقها المحكية بها، سواء كان خارجياً كما في المعقولات الفلسفية أو

ذهنياً كما في المعقولات المنطقية. فيكون هذا الثبوت العام الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية ـ بقسميها ـ هو الذي يصطلح عليه الطباطبائي بنفس الأمر. فيكون نفس الأمر شاملاً لكلّ ما له مصداق خارجيّ بنحو من الأنحاء كالمفاهيم الماهوية والفلسفية وما ليس له إلاّ مصداق ذهنيّ كالمفاهيم المنطقية، فإنّها سنخ مفاهيم يكون الحاكي والمحكي كلاهما في الذهن.

فإن قلت: كيف يعقل أن يكون الحاكي والمحكي كلاهما في الذهن وألاّ يلزم أن يكون الشيء مطابقاً لنفسه وهو غير معقول كما تقدّم.

فالجواب «إنّا نتصوّر الموضوع، وتصوّره تحقّقه في الذهن، وبتحقّقه يتحقّق كلّ ما له من الصفات والخواصّ، ثمّ يعود العقل ثانياً فيفحص عنه ويكشف بعض ما له من الخواصّ ويحكي ذلك بالقضية الذهنية.

ففي القضية «الإنسان نوع» نتصوّر الإنسان ثمّ نرى أنّه محمول على الكثرة المتّفقة الحقيقة فنؤلّف قضية تحكي ذلك، ولمّا كان الحمل شائعاً دالاًّ على كون الموضوع مصداقاً للمحمول، فالإنسان الذهني الذي هو نفسه موضوع، مصداق للمحمول، والقضية تحكي هذه الحقيقة الثابتة. فالإنسان الذهني كلّي سواء أدركنا ذلك أم لا، وإذا أدركناه نحكي بما نؤلّفه من القضية تلك الحقيقة الثابتة، وذلك كما أنّ زوايا المثلّث تساوي قائمتين ونحن بعدما أدركنا ذلك نحكيه بما نؤلّفه من القضية، وهذا كما أنّه حينما يوجد زيد، يوجد وهو جسم متحيّز ونحن بعد ما أدركنا ذلك نحكيه بقضية خارجية هو قولنا: زيد جسم أو متحيّز»[1].

---

(١) **نهاية الحكمة**، للحكيم الإلهي السيّد محمّد حسين الطباطبائي ، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاضي. الطبعة الأولى: ج١ ص٧٠.

الفارق بين نظرية الطباطبائي ونظرية المشهور في نفس الأمر

يعتقد المشهور من الحكماء أنّ القضايا الصادقة التي لها مطابَق تنقسم إلى:

- ما له مطابَق في الخارج من قبيل «الإنسان موجود» و «الإنسان كاتب».
- وما له مطابق في الذهن، وهي القضايا التي تكون محمولاتها من المعقولات الثانية المنطقية، سواء كانت موضوعاتها أيضاً كذلك أم لا.

مثال الأُولى: «الكلّي إمّا ذاتيّ أو عرضيّ» و «الجنس إمّا قريب أو بعيد» ومثال الثانية: «الإنسان نوع» و «الحيوان جنس». فإنّ الموضوع في المثالين الأوّلين هو من المفاهيم المنطقية، بخلاف المثالين الأخيرين فإنّ الموضوع فيهما من المعقولات الماهوية كما هو واضح.

- وما له مطابق يطابقه لكنّه غير موجود في الخارج ولا في الذهن كما في قولهم «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» إذ العدم لا تحقّق له في خارج ولا في ذهن ولا لأحكامه وآثاره.

وهذه القضايا هي التي يعتبرها المشهور «مطابقة لنفس الأمر، فإنّ العقل إذا صدّق كون وجود العلّة علّة لوجود المعلول اضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفي إذا انتفت علّته وهو كون عدمها علّة لعدمه، ولا مصداق محقّق للعدم في خارج ولافي ذهن، إذ كلّما حلّ في واحد منهما فله وجود»[١].

وبتعبير أوضح: إنّ الثبوت للوجود الخارجي وهو مطابَق قضية «وجود العلّة علّة لوجود المعلول» وينسب إلى العدم وهو مفاد قضية

---

(١) **نهاية الحكمة** الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٥، الفصل الثاني من المرحلة الأُولى.

«عدم العلّة علّة لعدم المعلول» بالتبع والمجاز أي إسناد الشيء إلى غير ما هو له، لذا قيل إنّ هذا التعبير مسامحيّ؛ إذ لا علّية في العدم، وحقيقة الأمر أنّه إذا لم يتحقّق العلّة في الخارج لم يتحقّق علّيته أيضاً فلم يتحقّق المعلول. قال الطباطبائي: «وبهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم العلّية والمعلولية حذاء ما للوجود من ذلك فيقال: عدم العلّة علّة لعدم المعلول حيث يضيف العدم إلى العلّة والمعلول فيتميّز العدمان، ثمّ يبني عدم المعلول على عدم العلّة كما كان يتوقّف وجود المعلول على وجود العلّة، وذلك نوع من التجوّز حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقّف»[1] وهذا نظير ما يقال في الأبحاث المنطقية حيث يجرون أحكام القضايا الموجبة في السالبة فيقال: «سالبة حملية» و «سالبة شرطية» ونحو ذلك وإنّما فيها سلب الحمل وسلب الشرط.

إذا اتّضحت مقولة المشهور في نفس الأمر يمكن أن نقف على نقاط الافتراق بينها وبين ما اختاره الطباطبائي وهي كالتالي:

الأوّل: «إنّ ما اختاره الطباطبائي مبتنٍ على أصالة الوجود، وذلك على خلاف ما رآه الجمهور حيث إنّه كان مبتنياً على تحقّق الوجود والماهية جميعاً، ولذلك كانوا يعدّون مثل قولنا: «الإنسان موجود» و «الإنسان كاتب» من القضايا الخارجية أي التي لها مطابق في الخارج.

الثاني: أنّه بناءً على نظرية الطباطبائي تنقسم القضية إلى قسمين:

- مؤلّفة من الماهيات محضاً ومؤلّفة من المعقولات الثانية محضاً.
- مؤلّفة منها ومن الماهيات.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢١، الفصل الرابع من المرحلة الأُولى.

ولا مطابق حقيقي لشيء منهما بل العقل يتوسّع توسّعاً اضطرارياً ويعتبر لها ثبوتاً. في حين إنّ القضية عند الجمهور كانت على ثلاثة أقسام، لقسمين منها مطابق هما الخارجية والذهنية.

الثالث: أنّ القضايا النفس الأمرية على رأي الطباطبائي هي جميع القضايا المؤلّفة من المعقولات الثانية ـ المنطقية أو الفلسفية ـ فكلّ قضية تألّفت منها محضاً أو منها ومن الماهيات فهي قضية نفس الأمرية، بينما القضية النفس الأمرية في رأي الجمهور كانت منحصرة فيما تألّف من الأعدام.

الرابع: أنّه على نظرية الطباطبائي يكون مطابق القضايا النفس الأمرية بل جميع القضايا ذا ثبوت اعتباريّ، في حين إنّ القضايا النفس الأمرية في رأي الجمهور كانت تصدّق بتبع ما يستلزمها من القضايا الخارجية والذهنية، فلم يكن لها مطابق ثابت إلاّ نحواً من الثبوت التبعي وهو الثبوت بالعرض»[1].

النظرية الرابعة: نظرية العرفاء

تعتقد النظرية العرفانية أنّ نفس الأمر إنّما هو متعلّق بعلم الحقّ تعالى بالأشياء قبل الإيجاد في مقام ذاته. قال القيصري في مقدّمة شرحه للفصوص: «كلّ من أنصف يعلم من نفسه أنّ الذي أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود ، سواء كان العدم زمانياً أو غير زماني، يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل

---

(١) **نهاية الحكمة**: ج١ ص٧٢، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفياضي.

إيجاده إيّاها، وإلاّ لا يمكن إعطاء الوجود لها، فالعلم (بالأشياء) غيرها (أي غير الأشياء).

والقول باستحالة أن يكون ذاته تعالى وعلمه الذي هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثّرة إنّما يصحّ إذا كانت غيره تعالى كما عند المحجوبين عن الحقّ تعالى. أمّا إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التعيّن والتقيّد فلا يلزم ذلك. وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل شيء واحد.

فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّيها وجزئيها صغيرها وكبيرها جمعاً وتفصيلاً عينية كانت أو علمية، لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء»[١].

يمكن التوفّر على هذا النصّ من خلال المحاور التالية:

المحور الأوّل: علم الله بالأشياء قبل الإيجاد

أشرنا في مباحث التوحيد[٢] أنّ العلم الإلهي على ثلاثة ضروب:

- علم الله بذاته.
- علم الله بالأشياء تفصيلاً قبل الايجاد.
- علم الله بالأشياء تفصيلاً مع الإيجاد.

والكلام في هذا المحور يتعلّق بالمسألة الثانية حيث استحوذت على

---

(١) **شرح القيصري على فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، المتوفّى سنة ٦٣٨هـ: ص١٧، آخر الفصل الثاني من المقدّمة، انتشارات بيدار ـ قم ـ.

(٢) **التوحيد**، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري: ج١ ص١٩٧ بقلم: جواد علي كسّار، دار فراقد، الطبعة الرابعة: ١٤٢٥هـ.

اهتمام الفلاسفة منذ القديم بنحو سجّل البحث الفلسفي آراء واتّجاهات متعدّدة ازدادت تنوّعاً في العصر الإسلامي. ثمّ من المحقّقين من أنهى القول فيها إلى عشرة مذاهب أو يزيد، يضمّ كلّ مذهب عدداً من الآراء التي تنتمي إلى رموز عرفانية أو فلسفية أو كلامية. ويكفيك نموذجاً جليّاً لهذه الجهود ما نراه في كتاب التعليقات لابن سينا حيث عالج هذه المسألة مرّة بعد أُخرى ممّا يشكّل قدراً كبيراً من بحوث الكتاب.

وقد أثبتت النصوص القرآنية والروائية المستفيضة بنحو لا يقبل الشكّ أنّ الله سبحانه لا يعزب عن علمه مثال ذرّة في الأرض ولا في السماء.

• قال تعالى: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[1].

• وقال: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ وَلا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[2].

أمّا بشأن النصوص الروائية فحسبنا منه خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة.

منها: «ولا يعزب عنه عدد قطر الماء ولا نجوم السماء ولا سوافي

---

(١) الأنعام: ٥٩.

(٢) يونس: ٦١.

الريح في الهواء ولا دبيب النمل على الصفا ولا مقيل الذرّ في الليلة الظلماء. يعلم مساقط الأوراق وخفي طرف الأحداق»[١].

ومنها: «قسّم أرزاقهم وأحصى آثارهم وأعمالهم وعدّد أنفسهم وخائنة أعينهم وما تخفي صدورهم من الضمير ومستقرّهم ومستودعهم من الأرحام والظهور، إلى أن تتناهى بهم الغايات»[٢].

إنّ نصوص النقل قرآناً وحديثاً قطعية الدلالة في بيان العلم التفصيلي لله سبحانه، وأنّه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور بل يعلم السرّ وأخفى.

إنّ من الواضح أنّ هذه النصوص المارّة تثبت أنّ الله سبحانه يعلم هذه الأشياء علماً تفصيلياً حين خلقها وبعد الخلق، أي العلم مع الإيجاد وبعده، لكن السؤال الذي وقف عنده المحقّقون كثيراً: هل كان يعلمها على النحو التفصيلي في مرتبة ذاته قبل أن يخلقها؟

ثمّ في هذا المجال عدد كبير من الروايات توفّرت للإجابة على ذلك:

• عن أيّوب بن نوح أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزّ وجلّ: أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكوّنها أو لم يعلم ذلك حتّى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق وما كوّن عندما كوّن؟ فوقّع بخطّه: «لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٧٨.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة: ٩٠.

يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء»[١].

• عن ابن حازم عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: قلت له: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس كان في علم الله تعالى؟ قال: فقال: «**بلى قبل أن يخلق السموات والأرض**»[٢].

• عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كان اللّه ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما كوّن، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوّنه**»[٣].

لذا جاء في النصّ المتقدّم عن القيصري: أنّ «العلم الذاتي حاو لصور الأشياء كلّها كلّيها وجزئيها صغيرها وكبيرها جمعاً وتفصيلاً عينية كانت أو علمية لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء».

المحور الثاني: علمه قبل الإيجاد عين ذاته لا زائد عليها

في هذا المحور نحاول فهم علاقة هذا العلم بالذات، فهذا العلم الإلهي بالأشياء قبل الإيجاد زائد على الذات أم هو عين الذات؟ ثبت في مباحث الصفات من التوحيد أنّ صفات الله الذاتية عين ذاته، ويستحيل أن تكون زائدة على الذات خلافاً لبعض الاتّجاهات الكلامية.

والعلم من الصفات الذاتية فهو إذاً عين الذات.

---

(١) **الأُصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر بن محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي: ج١ ص١٠٧، ح٤، باب صفات الذات من كتاب التوحيد، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات.

(٢) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص٨٤، الحديث: ١٤.

(٣) **بحار الأنوار**: ج٤ ص٨٦، الحديث: ٢٣.

من الروايات التي تثبت هذا المعنى ما عن عبد الأعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام قال: «**علم اللّه لا يوصف اللّه منه بأين، ولا يوصف العلم من اللّه بكيف ولا يفرد العلم من اللّه ولا يبان اللّه منه، وليس بين اللّه وبين علمه حدّ**»[١].

تدلّ الرواية صراحة على عينية العلم للذات، ولو كان زائداً لكان يبان منه وكان بينه سبحانه وبين علمه حدّ.

ثمّ للمحقّق السيّد الميرداماد لفتة لطيفة في كتاب «القبسات» يستدلّ بها من القرآن على عينية العلم للذات، فعندما يجيء إلى قوله سبحانه ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾[٢] يذكر أنّ الآية تثبت بأنّ علم الله عين ذاته وإلاّ لو كان علمه زائداً على ذاته لكان ذا علم أيضاً لا عليماً، فيكون فوقه عليم فلابدّ من الانتهاء إلى موضع يكون العالم فيه ليس ذا علم بل عين العلم حتّى لا يوجد فوقه عليم إذ الصفة عين الذات.

وهذا ما أشار إليه القيصري بقوله: «والقول باستحالة أن يكون ذاته تعالى وعلمه الذي هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثّرة، وإنّما يصحّ إذا كانت غيره تعالى كما عند المحجوبين عن الحقّ، أمّا إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التعيّن والتقيّد فلا يلزم ذلك».

المحور الثالث: علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي

بعد أن ثبت أنّ علمه تعالى بالأشياء في مقام ذاته هو علم تفصيلي، وأنّ هذا العلم هو عين الذات لا زائد عليها، فهل يؤدّي ذلك إلى تركّب

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص٨٦، الحديث ٢٢.

(٢) يوسف: ٧٦.

الذات الإلهية؟

انطلق المحقّقون للإجابة على هذا التساؤل من خلال تأكيدهم أنّ علمه تعالى هو إجمالي في عين الكشف التفصيلي.

توضيح ذلك: أنّه في البدء لابدّ من الوقوف على المراد من العلم التفصيلي الذي ثبت في المحور الأوّل. فهذا المصطلح قد يطلق ويراد منه ما يقابل الإجمال ، ومن ثمّ يكون العلم الإجمالي أدنى مرتبة من التفصيل كما هو السائد في علم الأصول، حيث المراد من العلم الإجمالي ما يكون متعلّقه مبهماً، وقد يستخدم في قبال العلم البسيط فيكون المراد من التفصيل هو العلم المركّب.

ليس المراد من مقولة «العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي» أنّ هذا العلم مبهم في عين التفصيل، لأنّه من المحال أن يكون مبهماً ويكون مفصّلاً في آن، بل المقصود من الإجمالي البسيط غير المركّب. على هذا الأساس يقرّر الطباطبائي هذا المطلب بقوله: «فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلياً في حين الإجمال وإجمالياً في حين التفصيل»[١].

والحاصل أنّ هذا العلم مع كونه بسيطاً لكنّه أشرف من العلم التفصيلي. قال صدر الدين الشيرازي: «فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل وهو أشرف منها»[٢].

لكن هذا العلم إذا صار مفصّلاً كيف يكون بسيطاً؟ هذا سؤال عن

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٨٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٢٤٣.

الكيفية، يرجع إلى الكنه ومعرفة المصداق وهو ما لا مجال إلى معرفته، فما يعرفه الإدراك البشري أنّ الله يعلم الأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد مع بساطة ذاته المتعالية، لكن لا مجال إلى تصوير كيفية ذلك.

إلى هذه النقطة يشير الشيخ البهائي بقوله: «الملّيون والحكماء متّفقون على أنّ علمه محيط بجميع المعلومات كلّيتها وجزئيتها وليس بارتسام صورة مساوية للمعلوم بل هو حضوري، فالأشياء بأنفسها حاضرة منكشفة لديه جلّ وعلا، والإشكال هنا مشهور فإنّ حضور المعدومات بل الممتنعات لديه طور وراء طور العقل وتصوّره صعب.

والحقّ أنّا نعلم أنّه عالم بتلك الأشياء لأنّها معلولة لذاته، لكنّا لا نعلم كيفية ذلك العلم، ولا استنكاف لأحد من الجهل بذلك لأنّ علمه عين ذاته، وكيف لا يستنكف من الجهل بذاته ويستنكف من الجهل بكيفية العلم الذي هو عين ذاته؟ فلا معنى بعد الاعتراف بالعجز عن تعقّل الذات وسدّ هذا الباب بالكلّية لأن يُطمع في التسلّق إلى معرفة ما هو عين ما قد سُدّ دونه الباب، وحارت فيه الألباب وضُربت بيننا وبينه ألف حجاب»[1].

وكيفما كان فقد حظيت هذه النظرية بإشادة عدد كبير من الحكماء والباحثين منذ أن أشار إليها العرفاء في كلماتهم. قال الشيخ الأكبر في «**الفتوحات**»: «فهذا معنى الحكمة والتفصيل فإنّ الأُمور ـ أعني الممكنات ـ متميّزة في ذاتها في حال عدمها (أي عالم عدمها بحسب وجودها

---

(١) **كشكول البهائي**: ص٥١٤، طبعة نجم الدولة، الطبعة الحجرية نقلاً من: شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، الحكيم السبزواري، تعليق: الشيخ حسن زاده آملي، تحقيق مسعود طالبي، هامش صفحة ٥٧٩، ج٢ طهران: ١٤١٣هـ.

الخارجي بمعنى أنّها قبل الإيجاد، وهذا لا ينافي أنّها موجود بوجود إلهي) ويعلمها الله سبحانه وعلى ما هي عليه في نفسها ويراها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود، فتتكوّن عن أمره. فما عند الله إجمال كما أنّه ليس في أعيان الممكنات إجمال، بل الأمر كلّه في نفسه وفي علم الله مفصّل، وإنّما وقع الإجمال عندنا وفي حقّنا وفينا ظهر، فمن كشف التفصيل في عين الإجمال علماً أو عيناً أو حقّاً، فذلك الذي أعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب وليس إلاّ الرسل والورثة خاصّة. وأمّا الحكماء أعنى الفلاسفة فإنّ الحكمة عندهم عارية فإنّهم لا يعلمون التفصيل في الإجمال..»[(١)].

من هنا حاول صدر المتألّهين الشيرازي أن يصوغ هذه النظرية برهانياً ويقدّمها في بيان منظّم ومنسجم حتّى وصفها أحد المنافحين عن الفلسفة الصدرائية «أنّها أروع منتوج للتفكير الفلسفي وأبدع منسوج للعقل البشري»[(٢)] حيث أقامها على القاعدة الفلسفية المعروفة بقاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها» التي برهن الشيرازي على إثباتها خلال بحوثه الفلسفية وأكّدها في مواضع متعدّدة من كتابه «الحكمة المتعالية»[(٣)].

---

(١) **الفتوحات المكّية**: ابن عربي الحاتمي الطائي: ج٣ ص٤٥٦، دار صادر ـ بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الحجرية.

(٢) **تعليقة على نهاية الحكمة** ، محمّد تقي مصباح اليزدي : ص٤٤٣ ، التعليقة رقم : ٤٣١.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٢٦٩. ينظر: **التوحيد**، السيّد كمال الحيدري: ج١ ص٢٢٩.

المحور الرابع: أنّ هذا العلم هو الأعيان الثابتة

يسمّي العرفاء هذه الصور العلمية في مقام الذات بالأعيان الثابتة، قال القيصري: «وتلك الصور العلمية من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاصّ ونسبة معيّنة هي المسمّاة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلّية أو جزئية في اصطلاح أهل الله»[١].

وهذه الصور العلمية «ليست موجودات ذهنية ولا أعراضاً خارجية، بل هي موجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها الإمكان، وفي كيفية لزومها لزوماً لا على وجه العروض (كما يقول حكماء المشّاء) ولا على وجه الصدور (كما يقوله إفلاطون) بل على ضرب آخر غيرهما، وهو أنّ تلك الصور الإلهية ليست من جملة العالم وممّا سوى الله وليس وجودها وجوداً مبايناً لوجود الحقّ سبحانه، ولا هي موجودات بنفسها لنفسها، بل إنّما هي من مراتب الإلهية ومقامات الربوبية وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم إنّما هو ما سواه»[٢].

وليس مراد العارف من تسمية هذه الصور العلمية بالأعيان الثابتة هو إثبات الواسطة بين الوجود والعدم كما ينسب إلى بعض الاتّجاهات الكلامية، إنّما المراد بيان أنّ هناك واسطة بين الوجود الخارجي (في قبال الوجود العلمي) والعدم، بمعنى أنّ هذه الصور لها وجود علميّ إلاّ أنّ العارف يسمّيه ثبوتاً؛ للفرق بين العلم والعين.

ومن الواضح أنّ هذه الصور العلمية لا توصف بأنّها مجعولة كما

---

(١) **شرح القيصري على فصوص الحكم**: ص١٨، الفصل الثالث من مقدّمة القيصري.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٢٣٣.

يقول القيصري في مقدّمته على شرح الفصوص: «لأنّها حينئذ معدومة في الخارج، والمجعول لا يكون إلاّ موجوداً. كما لا يوصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنّها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضاً مجعولة لأنّها صور علمية، فالجعل إنّما يتعلّق بها بالنسبة إلى الخارج، وليس جعلها إلاّ إيجادها في الخارج»[١].

خلاصة النظرية الرابعة

لخّص الشيرازي هذه النظرية بقوله: «**ونفس الأمر** عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي الحاوي لصور الأشياء كلّها كلّيها وجزئيها قديمها وحادثها، فإنّه يصدق عليه أنّه وجود الأشياء على ما هي عليها، فإنّ الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكلّ شيء، إذ الأشياء كما أنّ لها وجوداً طبيعياً ووجوداً مثالياً ووجوداً عقلياً، فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء.

وهذا الوجود (أي الوجود الإلهي للأشياء) أولى بأن يكون عبارة عن نفس الأمر، ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه أنّه محال عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقاً، لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحقّقها بالوجود الربّاني وظهورها فيه»[٢].

---

(١) **شرح القيصري على فصوص الحكم**: ص٢٠، التنبيه الأوّل من الفصل الثالث من المقدّمات.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٢٦١.

ولعلّ في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾(١) دلالة على هذه الحقيقة وهي أنّ لكلّ شيء خزائن إلهية فوق هذا العالم المشهود؛ بقرينة قوله **عندنا** حيث ميّز القرآن بين **ما عندكم** وبين **ما عند الله** وأعطى حكمين مختلفين للموجودات والأشياء التي تدخل في دائرة **ما عندكم** عن تلك الموجودات التي تدخل في دائرة **ما عند الله**؛ حيث يقول سبحانه ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾(٢) وبضمّ هذه الآية إلى الآية مورد البحث ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**﴾ يتّضح أنّ تلك الخزائن أُمور ثابتة غير زائلة ولا متغيّرة لأنّها عند الله وما عند الله باق، فإذن هي فوق عالمنا المشهود، لأنّ الأشياء في هذه النشأة المادّية وفي عالمنا المحسوس متغيّرة فانية لا تتّسم بالثبات ولا بالبقاء(٣).

فالإنسان مثلاً له وجود طبيعيّ ووجود مثاليّ ووجود عقليّ ووجود إلهيّ، فهذا الإنسان ذو مراتب ونشآت «فبحسب نشأته الطبيعية يخبر عن نفسه بأنّه في البيت وفي السوق وفي هذا المكان وفي هذا الزمان، وبحسب عالمه المثالي يخبر عن نفسه بأنّه محشور مع مثل الأنبياء والأولياء والصلحاء وغيرهم من الأرواح والأمثال البرزخية، وبحسب عالمه العقلي يخبر عن نفسه بأنّه يسير في ديار المرسلات وملكوت الأرض والسموات ويتلو الكلمات التامّات وكان له مكاشفات عقلية فوق المثالية وتعرض له دهشة مرعشة وجذبة قدسية بلا مثالية، وبحسب

---

(١) الحجر: ٢١.

(٢) النحل: ٩٦.

(٣) ينظر تفصيل البحث في هذه الآية: **التوحيد**، السيّد كمال الحيدري، ج١ ص١٧٢.

أصله الإلهي يخبر عن نفسه بقوله «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل»(١).

نفس الأمر والخارج

قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية

من خارج أعمّ إذ للذهن عمّ   كما في الذهنيّ من وجهٍ أعمّ

إذ في صـوادق القضايا صدقا   وفي كـواذب وحـقّ فــرقا

وعلّق على هذين البيتين بقوله: «ثمّ بيّنا النسبة بين نفس الأمر والخارج والذهن بقولنا: **من خارج أعمّ** أي نفس الأمر ـ حذف لأنّ الكلام قد كان فيه ـ أعمّ مطلقاً من الخارج، **إذ للذهن عمّ**، فكلّ ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس، كما أنّ نفس الأمر من الذهني من وجه أعمّ. ثمّ ذكرنا مادّة الاجتماع والافتراق بقولنا: **إذ في صوادق القضايا** كقولنا «الأربعة زوج». **صدقا** أي اجتمع نفس الأمر والذهني، وفي قضايا **كواذب وفي حقٍّ** مطلق عزّ اسمه **فرقا**. ففي الكواذب مثل «الأربعة فرد» يتحقّق الذهني لا النفس الأمري. وفي الحقّ تعالى يصدق النفس الأمري لا الذهني؛ لكونه خارجياً صرفاً لا يحيط به عقل ولا وهم. ومن هذا ظهر النسبة بين الخارج والذهن أيضاً، والتعبير بالذهن مرّة وبالذهني أُخرى؛ للإشارة إلى جريان هذه النسب بعينها في ذوات النسب»(٢).

---

(١) **عيون مسائل النفس**، آية الله حسن حسن زاده آملي: ص٥٦٢ العين رقم: ٤٤.

(٢) **غرر الفرائد** (شرح المنظومة) ، علّق عليه آية الله حسن زاده الأملي، مصدر سابق: قسم الحكمة، القسم الأوّل، ص٢١٨.

في هذا النصّ عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ النسبة بين نفس الأمر والخارج هي أنّ نفس الأمر أعمّ مطلقاً من الخارج، إذ كلّ ما في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس، بمعنى أنّ كلّ ما صدق عليه الخارج يصدق عليه نفس الأمر، حيث قد يصدق نفس الأمر ولا يصدق الخارج كما في حالة صدق أمر ذهنيّ كانسانية زيد المعدوم الموجودة في نفس الأمر.

الثاني: أنّ النسبة بين نفس الأمر والذهن هي العموم والخصوص من وجه حيث يلتقيان في بعض الموارد ويفترق كلّ منهما عن الآخر في موارد تخصّه، ومورد الالتقاء هو في القضايا الصادقة كقولنا **الأربعة زوج**. ومورد افتراق الذهن عن نفس الأمر كما في القضايا الكاذبة، ومورد افتراق نفس الأمر عن الذهن فهو في الحقّ تعالى حيث يصدق النفس الأمري لا الذهني؛ لأنّ الواجب لا يمكن أن يحصل في عقل أو وهم.

الثالث: أنّ النسبة بين الخارج والذهن هي العموم والخصوص من وجه.

الفصل الثاني

القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها

وقع الحديث في كلمات القوم عن بيان ملاك الصدق في القضايا الخارجية والذهنية والحقيقية. ولكي يتّضح موقع هذه الأقسام الثلاثة من القضايا التي ذكرها المناطقة نقول: تنقسم القضايا بنحو عامّ إلى:

- القضايا الحملية.
- القضايا الشرطية.

والطائفة الأُولى تنقسم إلى:

- موجبة
- سالبة

والطائفة الثانية تنقسم إلى:

- متّصلة
- منفصلة

ثمّ القضايا الحملية تنقسم باعتبارات متعدّدة إلى تقسيمات أُخرى:

- باعتبار موضوع القضية
- باعتبار محمول القضية
- باعتبار الرابط في القضية
- باعتبار الجهة في القضية

وفيما يتعلّق بالقسم الأوّل وهو «موضوع القضية» تنقسم إلى قسمين:

- بلحاظ تشخّص الموضوع وعدم تشخّصه.
- بلحاظ كيفية وجود الموضوع

ثمّ ذكروا للقسم الأوّل أقساماً أربعة وهي:

- الشخصية • الطبيعية • المحصورة • المهملة.

وذكروا للقسم الثاني ـ وهو كيفية وجود الموضوع ـ أقساماً ثلاثة هي: • الخارجية • الذهنية • الحقيقية[1].

قبل بيان ملاك الصدق في هذه القضايا الثلاث، لا بأس بالإشارة إلى:

- ما هي الحقيقة؟
- ما هو تعريف القضايا الثلاث؟

الأمر الأوّل: ما هي الحقيقة؟

يدور البحث في هذه المسألة حول الإجابة على الاستفهام التالي: هل الواقع ونفس الأمر يطابق ما نحسّه ونعقله؟ بعبارة أُخرى: إنّ هذا البحث يدور حول إثبات حقّانية الإدراكات ومطابقتها مع الواقع. من هنا لابدّ من الوقوف على الحقيقة بحسب مصطلح الفلاسفة.

للحقيقة اصطلاح عرفيّ ذو مفهوم خاصّ، وهو غير مراد هنا، وإنّما المقصود بيان المفهوم الفلسفي لذلك. «إنّ فهم تعريف الحقيقة فلسفياً أمر يسير؛ لوضوح أنّ الحقيقة في مصطلح الفلسفة ترادف الصدق أو الصحّة التي تطلق على القضايا من حيث مطابقتها الواقع. مثلاً يوسم الإيمان بأنّ الأربعة تساوي حاصل ضرب اثنين في اثنين أو أنّ الأرض تدور حول الشمس، بأنّه إيمان حقيقي وصادق وصحيح، أمّا الإيمان والاعتقاد بأنّ ضرب اثنين في اثنين يساوي ثلاثة أو أنّ الشمس تدور حول الأرض فهو إيمان خاطئ وكاذب. إذن فالحقيقة صفة للإدراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الأمر.

(١) **رهبرد خرد** (ستراتيجيا العقل) قسم المنطقيّات، محمود شهابي: ص١٥١، الطبعة السابعة، (بالفارسية).

لقد فسّر الفلاسفة منذ العصور القديمة مفهوم الحقيقة أو الصدق أو الصحّة بالتفسير الذي تقدّم، أي أنّهم كلّما وسموا فكرة بالحقيقة أو الصحيحة أو الصادقة أرادوا مطابقتها للواقع، وإذا قالوا خاطئة أو كاذبة أرادوا عدم مطابقتها للواقع»[١].

الأمر الثاني: تعريف القضايا الثلاث

عرّف السبزواري هذه القضايا الثلاث بقوله: «وتلخيص المقام أنّ القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجود في الخارج محقّقة كقولنا: قتل من في الدار، وهلكت المواشي، ونحوهما ممّا الحكم فيها مقصور على الأفراد المحقّقة الوجود. وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط كقولنا: الكلّي إمّا ذاتيّ وإمّا عرضيّ، والذاتيّ إمّا جنس وإمّا فصل. وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج، محقّقة كانت أو مقدّرة كقولنا: كلّ جسم متناه أو متحيّز أو منقسم إلى غير النهاية، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم»[٢]. توضيح ذلك:

القضية الذهنية

هي القضية التي يكون الحكم فيها ابتداءً ناظراً إلى الذهن ولا علاقة له بالخارج، أي أنّ القضية الذهنية تبيّن حكم أمر ذهنيّ وليس حكم ما في الخارج، فمثلاً حين يقال «الإنسان نوع» يكون الحكم ناظراً إلى الإنسان بحسب وجوده الذهني لا بحسب وجوده الخارجي، وكذا الأمر في «الإنسان كلّي» فالإنسان هنا بشرط شيء أي بشرط الوجود الذهني

(١) **أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، مصدر سابق: ج١ ص١٩٧.

(٢) شرح المنظومة، **غرر الفرائد**، قسم الحكمة، القسم الأوّل من الجزء الثاني: ص٢١٣.

يتّصف بالكلّية وهي قابلية الانطباق على كثيرين، وليس الإنسان بحسب وجوده الخارجي أو ما هو أعمّ من الذهني والخارجي، وإلاّ فالإنسان في الخارج هو جزئيّ لا كلّي.

تأسيساً على هذا التعريف قد يقال: إنّ القضية الذهنية لا مطابَق لها في الواقع ونفس الأمر، لأنّ المفروض أنّها لا تتكلّم عن الواقع الخارجي ولا تحكي عنه، وإنّما هي لبيان أحكام الوجود الذهني للماهيات كما أسلفنا، فيلزم بناءً على ذلك أن يزول الحاجز بين القضية الذهنية الصادقة والقضية الذهنية الكاذبة لأنّ كلّ قضية تكون مطابقة لنفسها.

ببيان آخر المطابقة للواقع ونفس الأمر تستلزم وجود شيئين أحدهما يكون مطابقاً والآخر مطابَقاً، والقضايا الذهنية لا حكاية فيها عن الواقع الخارجي بأن إذا كانت مطابقه فهي صادقة وإلاّ فهي كاذبة، ولازم ذلك عدم الفرق بين الصادقة والكاذبة في القضايا الذهنية، وهذا خلاف الوجدان جدّاً.

والجواب أنّ المحمول في القضية الذهنية ناظر إلى الموضوع بوجوده في الذهن، فهو حكم على الموضوع بما له من التحقّق والثبوت الذهني، فهذه القضية تسمّى ذهنية، فمثلاً قولنا «الكلّي إمّا ذاتيّ أو عرضيّ» الموضوع هو الكلّي، ولا تحقيق لمحكيّه إلاّ في الذهن، ومن الواضح أنّ الذاتية والعرضية التي في المحمول إنّما هو حكم الموضوع بوجوده الذهني.

ملاك الصدق في القضية الذهنية

إنّ ملاك صدق هذه القضايا هو مطابقتها لذلك الثبوت الذهني الذي يوجد لمحكيّ هذه المفاهيم، إذ المفروض أنّه لا واقع خارجيّ لها،

بتعبير آخر: إنّ صدق هذه القضايا إنّما يكون بمطابقتها لذاك التحليل والتعمّل العقلي، فإنّ العقل يحلّل الكلّيات إلى ذاتية وعرضية، فإن كان هذا التحليل صحيحاً فقولنا: «الكلّي إمّا ذاتيّ أو عرضيّ» صادق وإلاّ إذا لم يكن عندنا إلاّ نحو واحد من الكلّيات وهي الذاتية مثلاً فالقضية كاذبة.

ويمكن تعميق هذا الجواب ببيان آخر، هو أنّ الإشكال نشأ من عدم التمييز بين الأمر الذهني والأمر العيني الخارجي والأمر النفساني، مع أنّ هناك فرقاً بين هذه الأمور الثلاثة. فالأمر الذهني غير الأمر النفساني والقضية الذهنية غير القضية النفسانية، فاللذّة مثلاً أمر نفساني إلاّ أنّها ليست أمراً ذهنياً، لأنّ القضايا الذهنية عبارة عن انعكاس العالم الخارجي في إدراك الإنسان، وبعبارة أُخرى الذهن هو العلم والإدراك لكن ليس كلّ إدراك، بل الإدراك الذي يحكي عن الخارج، ولذا فإنّ كلّ علم إذا قطعنا النظر عن حكايته عن الخارج فهو أمر عينيّ.

وممّا يدلّ على الفرق بين الأمر الذهني والنفسي أنّ الأوّل على خلاف الثاني هو أمر قياسي نسبيّ. ولتوضيح هذه الحقيقة نقول: إنّ هناك في تقسيمات الوجود أمراً ملفتاً وهو أنّ أحد القسمين يشمل الآخر لكن باعتبارين، فمثلاً إذ قلنا: الموجود إمّا بالقوّة أو بالفعل، نجد أنّ هذا الموجود بالقوّة فهو مع كونه موجوداً بالقوّة هو بالفعل أيضاً، أي في كونه بالقوّة ليس بالقوّة بل هو بالفعل، أي كونه بالقوّة له نحو من الفعلية، فهذا الذي نقوله «بالقوّة» بلحاظ مقايسته مع تلك الفعلية، لكن هو في حدّ ذاته وبما هو من غير أن يقاس إلى شيء آخر فهو بالفعل، فكلّ قوّة بالقياس إلى ما تؤول إليه قوّة لكن هي في حدّ ذاتها بالفعل،

فالنطفة بالنسبة إلى الإنسان هي إنسان بالقوّة، لكن النطفة من حيث هي نطفة أمر بالفعل كما هو واضح .

كذلك الحال بالنسبة إلى تقسيم الموجود إلى خارجيّ أو ذهنيّ، فالذهني بالنسبة إلى العيني هو ذهنيّ أي أنّه يحكي العيني، لكن مع قطع النظر عن نسبته ومقايسته إلى العيني فهو بذاته أمر عينيّ لكن وجود عينيّ في داخل الذهن، ولا يمنع وجوده في داخل الذهن من عينيّته.

وعليه فلا مانع في أن تكون القضية ذهنية في عين أنّها حاكية عن الواقع ونفس الأمر إلاّ أنّ واقعها الأذهان لا نفسها، وهذا لا يعني أن تطابق نفسُها نفسَها، بل هي تطابق واقعية مسائل أُخر موجودة في الذهن. إذن فهناك مطابِق ومطابَق إلاّ أنّ مطابَقها ليس هو الواقع الخارجي في قبال الذهني، بل مرتبة أُخرى من مراتب الذهن، فمرتبة من الذهن تكون حاكية عن مرتبة أُخرى منها، فالحاكي غير المحكيّ، فليس معنى صدق القضية الذهنية هو مطابقتها لنفسها، بل مطابقة هذه المرتبة لتلك وإن لم تكن مطابقة فهي كاذبة. وبهذا يتّضح الفرق بين الصادقة والكاذبة في القضايا الذهنية.

القضية الخارجية

يعتقد السبزواري أنّ القضية الخارجية هي التي يكون الحكم فيها على الأفراد المحقّقة الوجود، أي لوحظ مجموعة من الأفراد الموجودة المشخّصة وحكم على الكلّي باعتبار الأفراد المحقّقة لهذا الكلّي.

معنى ذلك أنّ الحكم إنّما هو على الأفراد، ودور الكلّي هو جمع الأفراد تحت مفهوم واحد في لفظ واحد كما في المثالين اللذين أشار

إليهما. فقولنا: «هلكت المواشي» المقصود هو عدد معيّن من المواشي في هذا الوقت من السنة مثلاً، ولا يخرج العدد عن هذه الحدود، وإن كان اللفظ كلّياً أو شبه كلّي. كذلك في قولنا «قُتل من في الدار» أو «كلّ من في الدار قُتل» فإنّه وإن كان المفهوم كلّياً إلاّ أنّه لا يشمل إلاّ أفراداً معيّنة ومشخّصة وهم الأفراد الموجودة في الدار المعيّنة.

والحاصل أنّ الموضوع في القضايا الخارجية هو أفراد معيّنة محدّدة محقّقة الوجود وإن كان اللفظ الدالّ عليها كلّياً أو ما يشبه الكلّي. لذا قال السبزواري: إنّ الخارجية «هي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة (صفة للأفراد) في الخارج محقّقة».

القضية الحقيقية

وهي القضية التي يكون فيها الحكم على الكلّي. أي إنّ الطبيعة من حيث هي طبيعة تكون ملاكاً للحكم، فتكون العلاقة بين المحمول بمثابة اللازم للطبيعة، ففي كلّ آن تتحقّق فيه الطبيعة يكون الحكم ثابتاً لها، لذا يشمل الحكم الأفراد المفروضة أيضاً. والقضايا العلمية سواء كانت في حقل العلوم التجريبية أو غيرها تكون من هذا القبيل، لذا قيل إنّ القضايا المعتبرة في العلوم هي القضايا الحقيقية، ويمكن ملاحظة أوضح مصاديقها في الفلسفة والرياضيات والمنطق، وكذلك بقية العلوم كالفيزياء والطب والكيمياء. فمثلاً عندما يقال: إنّ الحديد في هذه الدرجة من الحرارة يكون له الحكم الفلاني وهو في درجة أُخرى له حكم آخر، فإنّ هذه القاعدة وإن كانت قاعدة تجريبية لكنّها من القضايا الحقيقية، لأنّ الحكم فيها ثابت لطبيعة الحديد، فهي تعني أنّ هذه الطبيعة تتّصف بهذا الحكم،

فكلّما تتحقّق هذه الطبيعة في أيّ زمان وأيّ مكان يكون لها هذا الحكم، بل إنّ هذا الحكم يكون للحديد المفروض الذي لا واقع له أيضاً.

والحاصل أنّ الحكم في القضية الحقيقية لا يختصّ بالأفراد الموجودة فعلاً بل يشمل ما كان منها وما سيوجد وكذلك يشمل أيّ فرد مفروض لها.

ممّا تقدّم يتّضح أنّه بناءً على التفسير الذي قدّمه السبزواري فإنّ الفرق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية يعود إلى نوع الموضوع المأخوذ في الحكم، فبينما كان مناط الحكم في القضايا الخارجية هي الأفراد ابتداءً، لكن قد يعبّر عنها من خلال تعبير جامع يستوعب كلّ الأفراد ويغنينا عن التكرار، فبدلاً من أن نقول، قتل زيد، وقتل عمرو... وهكذا الثالث والرابع، نقول «كلّ من في الدار قتل» لذا لا يكون الحكم على الطبيعة بما هي طبيعة وإنّما على الأفراد الموجودة فعلاً. بخلافه في القضايا الحقيقية فإنّ الحكم فيها على الكلّي أي الطبيعة بما هي طبيعة كما تقدّم.

ملاك الصدق في القضية الخارجية والحقيقية

ذكر السبزواري أنّ ملاك الصدق في القضايا الخارجية والحقيقية هي مطابقتها للواقع الخارجي، وهذا ينسجم تمام الانسجام مع ما ذكره من التفسير لهذين النحوين من القضايا. لذا قال: «الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج، وكذا في الحقيقية إذ فيها أيضاً حكم على الموجودات الخارجية ولكن محقّقة أو مقدّرة»[1].

---

(١) شرح المنظومة، **غرر الفرائد**، قسم الحكمة: القسم الأول من الجزء الثاني: ص٢١٤.

التحقيق في ضابط القضية الخارجية والحقيقية

اتّضح ممّا سبق أنّ الحكيم السبزواري يرى أنّ القضايا الخارجية لم يثبت الحكم فيها لفرد بل لمجموعة من الأفراد المحقّقة الوجود في الخارج، لذا مثّل لذلك بـ «قتل من في الدار» و «هلكت المواشي». ومن الواضح أنّ هذا التفسير ينتهي بنا إلى أنّ القضايا الخارجية هي قضايا شخصية لكن مع فارق هو: بدل أن نقول: قتل فلان، وفلان، وفلان، نستعمل لفظاً جامعاً لكلّ هؤلاء الأفراد فنقول «قتل من في الدار».

إلاّ أنّ ابن سينا الذي بدأ هذا التقسيم الثلاثي على يديه يرى أنّ القضية الخارجية تختلف سنخاً وحقيقة عن القضية الشخصية، وذلك لأنّ القضية الخارجية هي من أقسام القضية الكلّية التي تقع في قبال القضية الشخصية. فلو قلنا مثلاً «كلّ من في هذه الغرفة مذكّر أو مسلم» فهذا مجرّد تعبير جامع أتينا به وليس لكلمة «كل» أيّ دور آخر، فبدل أن نقول «زيد مسلم وعمرو مسلم وبكر مسلم»، قلنا «هؤلاء الأشخاص مسلمون» وهذا لا يفترق عن القضايا الشخصية بأيّ فرق.

فإذا كانت القضية الخارجية من أقسام القضية الكلّية، فالحكم على الكلّي يكون بنحوين:

النحو الأوّل: حكم على كلّي له أفراد لكن أفراده غير منحصرة بالأفراد الموجودة في الزمان الحاضر، بل تشمل الأفراد الموجودة في الأزمنة الأخرى، أي يكون الحكم على أفراد الكلّي الموجودة في الأزمنة الثلاثة فقط، ولا يشمل هذا الحكم الأفراد المفروضة للكلّي.

النحو الثاني: الحكم على الكلّي الذي يشمل الأفراد المفروضة

أيضاً. فمثلاً إذا قلنا كلّ مثلّث مجموع زواياه يساوي قائمتين، فليس هذا الحكم منصبّاً على المثلّثات الموجودة بحسب أحد الأزمنة الثلاثة، بل هذا حكم ثابت لطبيعة المثلّث من حيث هو مثلّث ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

بناءً على ذلك لا يصحّ أن نجعل الفرق بين القضية الخارجية والحقيقية ناشئاً من كون الموضوع في الحقيقية كلّياً بينما يكون الموضوع في الخارجية هو عدد من الأفراد المحقّقة الوجود، لأنّ الموضوع في مثل هذه الحالة لا يكون كلّياً بل شخصياً.

والصحيح أنّ الموضوع في كلّ من القضية الخارجية والحقيقية لابدّ أن يكون كلّياً، إلاّ أنّ هذا الموضوع الكلّي تارة ينظر فيه إلى عالم الواقع وأنّ الأمر بلحاظ عالم العين هو كذا، وأُخرى يكون النظر إلى الطبيعة بما هي، والحكم ينصبّ على الطبيعة بما لها من الاقتضاءات. لذا لو قلنا إنّ هذه الطبيعة تقتضي هذا الحكم، فهذا يعني أنّ هذا اللازم لا يمكن أن ينفكّ عن هذه الطبيعة أينما تحقّقت.

التحقيق في ملاك الصدق في القضية الخارجية والحقيقية

لكي يتّضح ملاك الصدق والكذب في القضايا الخارجية والحقيقية بناءً على التفسير الذي ذكرناه، لابدّ من الإشارة إلى أنّ القضايا يمكن تقسيمها بنحو من الأنحاء إلى نوعين:

• **القضايا التركيبية:** وهي القضايا التي يكون لمحمولها تحقّق وتعيّن غير تحقّق الموضوع وتعيّنه، أي أنّه كما أنّ لموضوعها واقعية معيّنة خاصّة كذلك يتمتّع محمولها بواقعية أُخرى. وقد حصل بين هاتين

الواقعيتين نوع اتّحاد. فمثلاً: عندما نقول: «الجسم أبيض» فالجسم له واقعية معيّنة وكذلك البياض، لكن عندما حلّ البياض في الجسم أصبح هناك نوع ارتباط بين واقعيتين ووجودين مستقلّين.

في مثل هذه القضايا فإنّ ملاك الصدق هو مطابقتها للواقع العيني. إلاّ أنّه من الواضح أنّ القضايا التي توجد في ذهننا ليست كذلك.

• **القضايا الانتزاعية:** قضايا يكون المحمول فيها مفهوماً منتزعاً من حاقّ الماهية في الرتبة السابقة على وجودها، وليس للمحمول وجود مغاير لوجود الموضوع، أي ليس في الخارج إلاّ الموضوع لكن العقل يحلّل هذا الوجود الواحد فينتزع منه مفاهيم متعدّدة. وحتّى لو فرضنا أنّ هناك نحو وجود للمحمول فهو موجود بنفس وجود الموضوع لا بوجود آخر يغايره، وبتعبير آخر: إنّ المحمول ليس له ما بإزاء في الواقع الخارجي وإنّما له منشأ انتزاع.

فإذا كان الموجود في الواقع الخارجي شيئاً واحداً وهو الموضوع فقط، أمّا المحمول فهو أمر انتزاعي أي أنّ الكثرة هي من تعمّلات العقل، فلا يمكن أن يقال إنّ ملاك الصدق في مثل هذه القضايا هو مطابقتها لعالم العين، لأنّ المفروض أنّ هذه الكثرة الموجودة بحسب التحليل العقلي لا مصداق لها بحسب الواقع الخارجي.

مثال ذلك قولنا: «الإنسان ممكن الوجود» فإنّ الإمكان ليس أمراً تركيبياً بالمعنى الذي يكون له وجود مستقلّ يضمّ إلى وجود الإنسان من الخارج حتّى يحصل بينهما ارتباط واتّحاد، لأنّه في الخارج لا يوجد أمران: أحدهما **الإنسان** والآخر **الإمكان**. من هنا يمكن الحكم على ماهية

الإنسان بالإمكان حتّى قبل وجوده في الخارج ونقول «الإنسان ممكن» فالحكم متعلّق بذات الإنسان، والإنسان في مرتبة ذاته ممكن، والإمكان صفة منتزعة من ذات الإنسان من دون أن يكون لهذه الصفة ما بإزاء في الواقع الخارجي. وكذلك القول في مسألة الوحدة، فعندما نقول «هذا الإنسان واحد» فالإنسان في الخارج ليس له وجود مستقلّ عن الوحدة، ولا للوحدة وجود مستقلّ عن الإنسان وأنّ لهما نوع اتّحاد وارتباط، وإنّما مفهوم الوحدة منتزع من حاقّ وجود هذا الموضوع. وإلاّ لو كان للإمكان أو الوحدة وجود مستقلّ وما بإزاء في الواقع الخارج يقابل وجود الموضوع في الخارج للزم التسلسل لا إلى نهاية.

بل نحن نجد في بعض الأحيان ليس فقط أنّ المحمول لا وجود له في الواقع الخارجي، بل يكون علامة نقص وينتزع نحو نقص في الموضوع، فمثلاً عندما نقول «زيد أعمى» فهل في الخارج وجود لزيد ووجود لأمر آخر هو العمى ضمّ إلى زيد وصارت هناك رابطة بين هذين الوجودين، بحيث إذا قلت «زيد أعمى» فلفظ زيد يحكي عن زيد الخارجي ولفظ «أعمى» يحكي عن العمى في الخارج بنحو يكون له ما بإزاء مستقلّ عن الموضوع، والنسبة تحكي عن رابطة بين هذين الأمرين الوجوديين؟ الواقع أنّه ليس كذلك، لأنّنا عندما نقول «أعمى» فهذا يعني أنّه لا يبصر لا أنّه عنده شيء هو العمى بل العمى هو فقد البصر وهو أمر عدميّ لا وجود له في الخارج.

وكيفما كان فالإشكال في ملاك الصدق في هذه القضايا الانتزاعية، من جهة أن لا وجود مستقلّ لمحمولاتها في الخارج حتّى يكون هو المطابَق لها، لأنّ انطباق القضية مع العين يتوقّف على وجود موضوع

مطابقي في العين ومحمول مطابقي في العين ورابطة مطابقية في العين كذلك، وحيث إنّ المحمول ليس له وجود مستقلّ عن الموضوع فلا يتحقّق التطابق.

كما أنّ هناك إشكالاً آخر في هذه القضايا نشأ من جهة أُخرى، هي أنّنا ذكرنا أنّ الحكم في القضايا الحقيقية أوسع من القضايا الخارجية وأنّها تشمل حتّى الأفراد المقدّرة الوجود، إلاّ أنّ هذه الأفراد لا وجود لها في الخارج وإنّما توجد في عالم الفرض، والقضية مع هذا صادقة دون أن يكون لكثير من أفرادها مصداق، كما لو فرض مثلّث ما فهو على هذا الفرض تثبت له جميع أحكام المثلّث.

بناءً على ما تقدّم لا يمكن أن يكون ملاك الصدق في كثير من القضايا من قبيل ملاك الصدق في قضية «الجسم أبيض» إذ إنّ مطابقة هذه القضية للواقع تعني أنّ للموضوع مصداقاً وللمحمول مصداقاً آخر في الخارج، وحتّى النسبة والرابطة لها مصداق مستقلّ في الخارج. أمّا القضايا الأخرى التي تكلّمنا فيها قبل قليل فإنّ ملاك مطابقتها تحتاج إلى بيان آخر، وهذا ما وقفنا عليه مفصّلاً في النظريات التي أشرنا إليها في البحوث السابقة.

وبنحو الإجمال نقول ـ طبقاً للنظرية التي أشار إليها الطباطبائي ـ : إنّ للذهن قدرة خارقة في انتزاع المعاني الكثيرة من واقعية واحدة، ثمّ يجعل الذهن هذه المعاني بترتيب معيّن، وهذا هو نفس الأمر الذي يعني مرتبة ذات الشيء، ومعناه أنّ الشيء في مرتبة ذاته له صلاحية هذه الانتزاعات، أي أنّ الشيء حين يستقرّ في صقع العقل ينتزع العقل منه

هذه المعاني ويعتبرها له، وهذا الاعتبار هو اعتبار نفس أمريّ وليس اعتباراً وهمياً. فمثلاً عندما نقول: «الشيء قرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد» حيث يراد من **الشيء قرّر** أي الماهية في مرتبة الذات، ويراد من الإمكان أي مرتبة الإمكان التي تأتي بعد مرتبة الذات، ويراد من الاحتياج أنّ الممكن لمّا كان متساوي النسبة إلى الوجود والعدم فهو محتاج لكي يخرج عن حدّ الاستواء، فأوجب من ناحية العلّة لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فوجب أي صار واجباً، وهو الوجوب بالغير، فأوجد أي أوجدته العلّة وأفاضت عليه الوجود، فوجد المعلول أي صار موجوداً بوجوده الخاصّ به، فهذه المراتب السبع وإن كانت شيئاً واحداً في الواقع الخارجي إلاّ أنّ الذهن ينتزع هذه المحمولات ليحملها على هذا الموضوع الواحد، لكن هذا الانتزاع ليس عشوائياً من دون أساس ومنشأ للانتزاع.

والحاصل أنّ الملاك في صدق مثل هذه القضايا هو مطابقتها لنفس الأمر.

وبهذا يتّضح أنّ ما ذكره السبزواري من أنّ ملاك صدق القضايا الخارجية والحقيقية هو مطابقتها للواقع الخارجي، وملاك صدق القضية الذهنية هو مطابقتها لنفس الأمر، فإنّ كلامه وإن كان صحيحاً في القضايا الخارجية (بناءً على اصطلاحه في القضايا الخارجية؛ إذ يكون ملاك صدقها مطابقتها لعالم العين)، أمّا القضايا الذهنية فلابدّ من القول: إنّ ملاك صدقها هو مطابقتها لعالم الخارج أيضاً، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ خارجية كلّ شيء إنّما هي بحسبه.

أمّا القضايا الحقيقية فلابدّ من القول: إنّ ملاك صدقها هو مطابقتها لنفس الأمر، وهنا عندما نقول نفس الأمر فإنّما نعني به: مرتبة من مراتب الواقع.

خلاصة الكلام

لا ريب أنّ ملاك صدق القضايا إنّما هو مطابقتها لمحكيّاتها، فإن كانت القضية حاكية عن ثبوت أمر خارجيّ لموضوع ثابت في الخارج بالفعل اعتبر مطابقتها للخارج.

وأمّا في غيرها ففي اعتبار المطابقة وبيان ملاك الصدق فيها فإنّه لابدّ من الحديث في أربعة موارد:

أحدها: القضايا الحقيقية: «وهي التي لا تكون جميع أفراد الموضوع فيها متحقّقة بالفعل في الخارج، فلا يمكن اختبار مطابقة هذه القضايا للواقع العيني، فيقال إنّها مطابقة لنفس الأمر».

وثانيها: القضايا الذهنية: وهي القضايا التي تحكي محمولات ذهنية لموضوعات كذلك، كالحكم بأنّ الكلّي ينقسم إلى كلّي وذاتيّ وأنّ الذاتي ينقسم إلى نوع وجنس وفصل، وأنّ العرضي ينقسم إلى عامّ وخاصّ، وكذا سائر القضايا المتشكّلة من المعقولات الثانية المنطقية. وفي مثل هذه القضايا أيضاً يقال إنّها مطابقة لنفس الأمر، وحيث إنّها لا تحكي إلاّ عن أُمور ذهنية يشكل كيفية مطابقة المفاهيم الذهنية لها، وينحلّ الإشكال بفهم مراتب الذهن وكون بعضها بالنسبة إلى بعض بمنزلة الذهن إلى الخارج في الحكاية.

وثالثها: القضايا الاعتبارية: وهي القضايا التي تثبت أحكاماً اعتبارية

من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية لموضوعات حقيقية أو اعتبارية، كالحكم بأنّ الإنسان ممكن وبأنّ الممكن يحتاج إلى العلّة، وبشأن هذه القضايا أيضاً يقال إنّ ملاك صدقها هو مطابقتها لنفس الأمر، ومرجع ذلك إلى أنّ الواقع الخارجي يكون بنحو ينتزع العقل عنه هذه المعقولات.

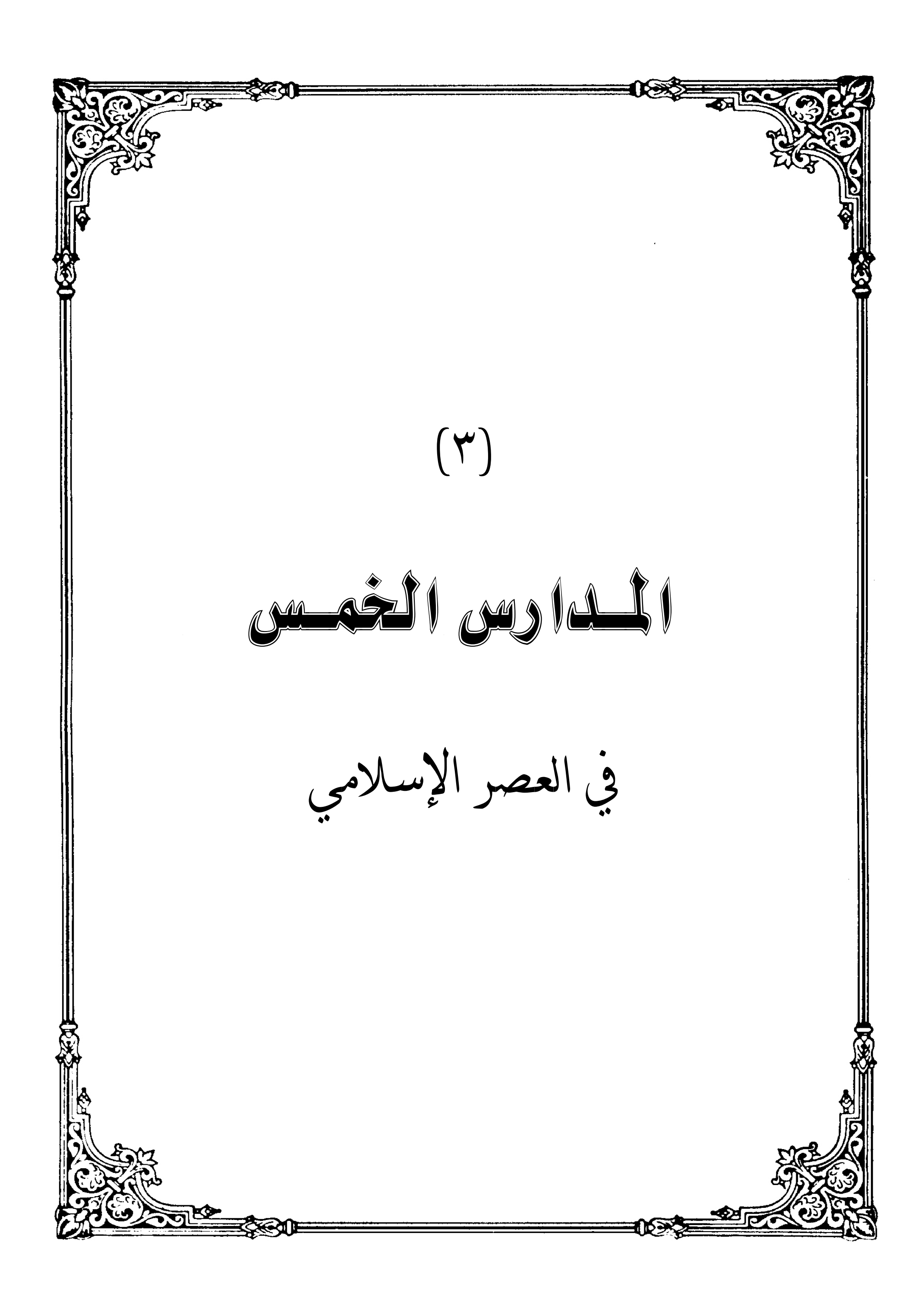
ورابعها: القضايا العدمية: وهي القضايا التي تكون موضوعاتها عدمية أو ممّا يستحيل وقوعه في الخارج كقولهم «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» و «شريك الباري ممتنع» ففيها أيضاً يقال: إنّ ملاك صدقها هو مطابقتها لنفس الأمر، وحاصل ما قيل هو تبعية تلك القضايا لقضايا وجودية بإزائها وكون صدقها تابعاً لصدق القضايا المتبوعة.

هذا كلّه في القضايا الموجبة، وأمّا القضايا السالبة فإن قلنا إنّ مغزاها سلب الحكم كان الأمر سهلاً، وإلاّ احتاجت إلى توجيه مشابه لما ذُكر في القسم الرابع.

والحاصل أنّ المراد من نفس الأمر هو نفس الأمر المحكي بالقضية، فإن كانت حاكية عن الخارج فمصداق نفس الأمر هو الواقع الخارجي، وإن كانت حاكية عن الذهني فمصداقه هو مرتبة منه، وإن كانت حاكية عن أمر اعتباريّ فمصداقه وعاء الاعتبار، ومرجعه إلى كون الواقع بحيث ينتزع العقل منه مفهوماً اعتبارياً خاصّاً»[1].

---

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٦، التعليقة رقم: ٢٠.



(٣)

المــدارس الخمــس

في العصر الإسلامي

مُقَدِّمَة

الغرض الأساسي الذي دعانا إلى كتابة هذه الرسالة حول المناهج المعرفية لدى علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم هو بيان أنّهم جميعاً ـ إلا من شذّ منهم ـ متّفقون على حجّية الدليل العقلي في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، بل نجد ذلك حتى عند المدارس المادّية في الفكر الإنساني، حيث إنـّهم وإن أنكروا ما وراء المادّة ولكنّا نجدهم في مقام الاستدلال والبحث العلمي يعتمدون المنهج العقلي أيضاً.

نعم إن كان هناك اختلاف وتعدّد في الرؤى الكونية بنحو قسّمهم إلى متكلّمين وفلاسفة وعرفاء وتجربيين، فهذا يرجع إلى جهة أخرى من البحث وهي اختلاف هؤلاء العلماء في المنهج المعرفي الذي لابدّ من اتّباعه لكشف حقائق الوجود والوصول إليها.

من هنا حاولنا في هذه الدراسة المختصرة الوقوف على المناهج التي اتُّبعت عند هذه المدارس العقلية لاستنباط مسائل الكون الأساسية، وبتعبير آخر مسائل أصول الدين، لنتعرّف على الأسباب التي أدّت بعلماء المسلمين لأن يختلفوا كلّ هذا الاختلاف، وما إذا كان يرجع إلى الاختلاف في حجية الدليل العقلي كما يحاول بعضٌ أن يصوّره، أم إلى جهة أخرى. واتّضح لنا من خلال تتبّع كلمات روّاد هذه المدارس المعروفة (المشّائية والكلامية والعرفانية والإشراقية والحكمة المتعالية) أنّ

هؤلاء جميعاً كانوا متّفقين على حجية الدليل العقلي ولكن في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، وإن اختلفوا فيما بينهم في الطريق الذي سلكوه للوقوف على تلك الحقائق واكتشافها.

ولم نكن ـ في هذه الرسالة ـ بصدد تقييم تلك المناهج والمدارس المعرفية لديهم وتشخيص أيّ منها يصيب الواقع أو يجانبه، وإنـّما كان هدفنا اكتشاف الأساس المعرفيّ الذي أدّى بهم إلى هذا الاختلاف الفاحش بالنحو الذي لم يبق بينهم جامع في الرأي والنظر إلا لفظ: لا إله إلا الله ومحمد رسول الله صلى الله عليه وآله.

هذا إن دلَّ على شيء فإنـّما يدلُّ على أهمّية الدور الذي تؤديه نظرية المعرفة في الكشف عن الرؤية الكونية التي تحاول إعطاء إجابات علمية ومتقنة حول المبدأ والمعاد والنبوّة والإمامة وغيرها من المسائل الأساسية التي يتألّف منها البناء العقائدي في النظرية الإسلامية، ومنها تنطلق الأفكار والآيديولوجيات التي ترتبط بسلوك الإنسان مباشرة. ومن ثمّ لا يمكن الوقوف على العقائد الأساسية في الإسلام عموماً وفي الرؤية القرآنية خصوصاً إلا بعد تشخيص المنهج المعرفيّ المتّبع لاستنباط تلك العقائد.

وهنا قد يُتساءل عن المراد من مقولة العقل والمدركات العقلانية أولاً، وما هو الدليل على حقّانية هذه المدركات ثانياً. وهذا ما سنوكل الحديث عنه إلى رسالة مستقلّة ـ إن شاء الله ـ حول حجّية الدليل العقلي في نفسه وهل هو بديهيّ أم نظريّ. نسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق والسداد إنـّه سميع مجيب.

تمهيد

أهمّية البحث الفلسفي

والحاجة إلى دراسته

لكي يتّضح الدور الأساسي الذي يقوم به البحث الفلسفي في حياة الإنسان على مختلف مستوياته وطبقاته على مرّ التاريخ الإنساني الطويل، لابدّ من الوقوف - ولو قليلاً - للتعرّف على بعض خصائص هذا الموجود الحي وما امتاز به عن الموجودات الحية الأخرى التي تشاركه في كثير من الخصوصيات.

ومن هنا فلابدّ من البحث في النقاط التالية:

١ - بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن باقي الموجودات.

٢ - بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان.

٣ - بيان الحاجة إلى تكوين رؤية كونية.

٤ — مقدّمة منهجيّة.

(١)

بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن باقي الموجودات

نحن نعلم أنّ الإنسان – كما قرأنا في المنطق – حيوان ناطق، فهو نوع من الحيوان، ومن خلال ذلك فله مشتركات كثيرة مع باقي الحيوانات، إلا أنّ هذه تعبّر عن الجهة المشتركة، وهذا لا يعني عدم وجود مختصّات وفروق أساسية ميّزته عن سائر الحيوانات بنحو يمكن أن يقال: إنّ الإنسان – من خلال ما نعرفه من خصوصياته – لا نظير له في عالم الوجود الإمكاني، وهذا التفاوت هو ملاك إنسانية الإنسان التي كانت منشأ لبناء الحضارات والثقافات المتعدّدة على مسرح التاريخ.

ويكفينا أن نلقي نظرة – ولو عابرة – على المصنّفات التي أرّخت لتاريخ الحضارات الإنسانية(١) لنقف على عمق التفاوت والامتياز الذي يفصل هذا الموجود الحيّ عن باقي الحيوانات.

ويمكن تلخيص هذا التفاوت في أمرين أساسيين:

الأوّل: يرتبط بسعة وعمق معلومات الإنسان.

الثاني: بالميول التي تحكم وجوده ويصبو للوصول إليها.

---

(١) انظر: **قصّة الحضارة**، ول ديوارنت، دار الفكر؛ **تاريخ الحضارات العام**، بإشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربية: فريد. م. داغر، فؤاد. ج. أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت – لبنان.

فالحيوانات – غير الإنسان – حسب ما نعلم من خلال الأدلّة العقلية والنقلية والتجارب العلمية التي أُجريت عليها، مضافاً إلى تاريخها الطويل لا تتجاوز معلوماتها عن العالم الخارجي الذي يحيط بها النقاط التالية:

الأولى: حيث إنّ هذه الموجودات لا طريق لها للارتباط بالعالم الخارجي إلا من خلال الحواسّ الظاهرة؛ فمعلوماتها عن العالم الخارج عنها لا تتجاوز ظواهر الأشياء، فلا تستطيع النفوذ إلى بواطن الأشياء وحقائقها للتعرّف على العلاقات الواقعية والتكوينية التي تربط الموجودات بعضها ببعض.

الثانية: يترتّب على النقطة الأولى أنّ معلوماتها ـ الحيوانات ـ جزئية لا يمكنها أن ترقى للوقوف على القوانين الكلّية التي تحكم عالم المادّة بل الوجود كلّه، وهذا معناه أنّها لا تستطيع إدراك الكلّيات والقوانين الكلّية.

الثالثة: إنّ معلوماتها لا تتجاوز المحيط والبيئة الجغرافية التي تعيش فيها.

الرابعة: إنّ معلوماتها لا تتجاوز الزمان الفعلي الذي تعيش فيه، فهي منقطعة من حيث الزمان عن الماضي والمستقبل.

إذن فالحيوان – من حيث سعة المعلومات و عمقها – لا يعرف من العالم الخارجي إلا ظواهر الأشياء بنحو جزئيّ وفرديّ، وتلك المعلومات ترتبط بمحيطه الخاصّ والزمان الحاضر، فهو رهين هذه الخصوصيات التي أشرنا إليها ولا يمكنه أن يخرج عن إطارها، ويفكّر في المستقبل ويعمل له، فهو مقطوع الصلة عن الماضي والمستقبل.

وإذا وجدنا في بعض الحيوانات – أحياناً – خلاف ما أشرنا إليه فإنّه لا يعبّر بالضرورة أنّ تلك التصرّفات نابعة عن علم وشعور وانتخاب، بل لعلّه ناشئ من التسخير الإجباري النابع من الغرائز التي رُكِّبت في وجود هذه الأحياء بالنحو الذي تقوم بهذه الأفعال من غير علم وشعور وانتخاب لها.

أمّا فيما يرتبط بالأمر الثاني فيمكن أن يقال إنّ تلك الخصوصيات المرتبطة بمعلومات الحيوان سوف تنعكس على ميوله وغاياته في هذه الحياة، لأنّه كما سيتّضح لنا بعد ذلك أنّ الميول والأهداف والغايات إنّما تنبع من خلال المعلومات التي يملكها موجود من الموجودات، سواء كان مدركاً وملتفتاً إليها أم كان غافلاً عنها. وعلى هذا الأساس يمكن أن نشير إلى خصائص الميول والغرائز والأهداف التي يريد الحيوان تحقيقها من خلال النقاط التالية:

أولاً: إنّها مادّية، أي لا تتجاوز حدود الأكل والشرب والنوم واللعب والجنس وما شاكل من الأمور المرتبطة بالبدن والمادّة، ولا يمكنها أن ترقى إلى الأمور المعنوية والأخلاقية والقيمية.

ثانياً: إنّها شخصية وفردية، وإذا توسّعت كما في بعض الأحيان، فإنّها لا تشمل إلا دائرة خاصّة، وكذلك فإنّها محدودة من حيث الزمان و المكان، كما أشرنا إليه.

فالحيوان إذا كان له غاية يسعى للوصول إليها فإنّها لا تخرج عن هذه الدائرة الضيقة المشار إليها، وإذا وجدنا في بعض الحيوانات أحياناً خلاف ذلك ـ كما هو المشاهد في بعض الحيوانات الاجتماعية كالنمل وزنبور العسل ـ فإنّه أيضاً لا يكشف عن كون تلك الأعمال إنّما هي عن

علم وانتخاب.

ولكن عندما نأتي لنفتّش عن الخصوصيات التي يمتاز بها الإنسان عن الموجودات الأخرى والتي جعلت منه سيّد عالم الإمكان، نجد أنّه:

أولاً: له القدرة على النفوذ من ظواهر الأشياء إلى حقائقها وماهياتها واستكشاف العلاقات والروابط الواقعية التي تحكمها وتحدّد مسيرتها.

ثانياً: يترتّب على ما سبق أنّه قادر على أن يترقّى من الموارد الجزئية والفردية للوصول إلى القوانين والسنن الكلّية والعامّة التي تحكم مسار هذا العالم، من غير تقيّد بزمان أو مكان خاصّ، فليس هو حبيس المحيط والبيئة الجغرافية التي يعيش فيها، ولا هو رهين الزمان الحالي الذي يولد فيه، بل هو قادر على تجاوز المكان، فيتعرّف على كلّ ما يحيط به من الجبال والبحار والنبات والحيوان، بل يحاول أن يتجاوز هذه الكرة التي يعيش عليها للوقوف على أسرار الكواكب الأخرى - كما هو مشاهد لنا في كلّ يوم - وعلى تجاوز الزمان الحاضر فينفذ إلى أعماق التاريخ ليتعرّف على ماضي الإنسان والأدوار التي مرّت عليه، ليتّخذ منها دروساً وعبر تعينه على أن يحيا حياة أفضل ويخطّط لمستقبل أحسن، بل نجد أنّ هذا الإنسان استطاع الوقوف على بعض الحقائق الوجودية اللامتناهية والمطلقة.

فمن مجموع هذه الامتيازات التي يملكها الإنسان استطاع أن يكون موجوداً لا ندّ له ولا نظير في هذا العالم، بل استطاع أن يسخّر كلّ شيء في هذا العالم المحسوس لنا لأجل الوصول إلى الأهداف والغايات التي يعتقد أنّها تحقّق الكمال المطلوب له.

ولعلّنا إذا أردنا أن نكشف عن السرّ الذي جعل من هذا الموجود الخاصّ سيّد عالم الإمكان فإنّنا نستطيع القول إنّه موجود مفكّر، ونعني بذلك أنّه يستطيع أن يستفيد من معلوماته التي يحصل عليها من خلال المسيرة الطويلة للجهد البشري في مختلف مجالات الحياة، للكشف عن المجهولات[١] التي تواجهه والتي تكون عائقاً للوصول إلى الأهداف والغايات التي يروم تحقيقها.

هذا كلّه فيما يرتبط بالبعد الأوّل من شخصية الإنسان.

أمّا البعد الثاني في شخصيته التي امتاز بها فهي ميوله وإحساساته الفطرية التي تنبع من كيانه - كموجود مفكّر - أمّا تلك الميول والإحساسات الفطرية التي لا تفارق الإنسان - أيّ إنسان - فهي خمسة:

١- حبّ الاطّلاع والكشف عن المجهولات والوصول إلى الحقائق.

٢- حبّ الخير والفضيلة - الأخلاق والقيم.

٣- حبّ الجمال والميل إليه.

٤- الميل إلى الإبداع.

٥- العشق والعبادة[٢].

ولعلّ أهمّ هذه الفطريات ـ والتي يمكن إرجاع الباقي إليها ـ فطرة حبّ الكمال؛ يقول الإمام الخميني قدّس سرّه:

---

(١) عُرّف الفكر بأنّه: إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى العلم بالمجهول الغائب. **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، الطبعة الثالثة، نشر فيروزآبادي، قم - إيران، ج١، ص٢٣.

(٢) **الفطرة**، مرتضى المطهري، ص٧٤.

«وبالجملة الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق ويتبع هذه الفطرة، فطرة أخرى هي فطرة الانزجار عن النقص، أيّ نقص كان»[(١)].

وعلى أساس هاتين الفطرتين – الأصلية والتبعية – يحاول الإنسان – من خلال ما يعتقده أنّه كماله – أن يرسم لنفسه الأهداف والغايات التي ينشد الوصول إليها.

إلى هنا استطعنا أن نقف على الخصائص الأساسية التي ميّزت هذا الموجود الحيّ عن باقي موجودات هذا العالم، فهو موجود مفكّر أولاً، وعاشق للكمال المطلق ثانياً.

---

(١) **رسالة الطلب والإرادة**، السيد الإمام الخميني، ترجمة وشرح سيد أحمد الفهري، مركز انتشارات علمي و فرهنكي: ص١٥٢.

(٢)

بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان

ولكن ما هو الطريق للوصول إلى هذه الغاية التي يرجوها الإنسان؟ وأساساً أيوجد سبيل للوصول إلى تلك الغاية التي يحصل عندها الاطمئنان القبليّ والنفسيّ للإنسان، أم كتب على هذه القافلة في مسيرتها الطويلة والشاقّة أن لا انتهاء ولا هدف لها؟

إذا فتّشنا الأدوار المختلفة لقصّة الحضارة الإنسانية على مرّ التاريخ، نجد أنّ القافلة البشرية انقسمت إلى فئتين:

الفئة الأولى: أنكروا أن يكون لهذا العالم مبدأ ومنتهى، ﴿**وَقَالُوا ما هِيَ إلاّ حَياتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنا إلاَّ الدَّهْرُ**﴾[1] وبتعبير بعضهم: إنّ القافلة الإنسانية مثلها مثل السفن التي تظهر باستمرار في عرض المحيط فتتقاذفها الأمواج العابثة حتى تغرق في أعماق البحر من دون أن تصل إلى شاطئ الأمن والاطمئنان، وهذه هي الفئة التي عاشت مشكلة الضياع واللاانتماء؛ وهي «قصّة إنسان عصرنا الذي حقّق تقدّماً تكنولوجياً هائلاً فأصابته الحيرة وضاع ولم يدرِ من أين جاء؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وإلى أيّ جهة لابدّ أن يتّجه؟ وأيّ سبيل يسلك؟ وهكذا انتشرت في عصرنا مذاهب العبث، فدبّت كالسرطان في فكر

---

(١) الجاثية: ٢٤.

الإنسان المتمدّن وروحه، وكدودة الأرض تنخر أسس الإنسانية وتحطّمها»[١].

وهي المشكلة التي عبّر عنها أستاذنا السيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه: «أنّها تعيق حركة الإنسان في تطوّره عن الاستمرار الخلاّق المبدع الصالح، لأنّ مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الإنسان أنّه صيرورة مستمرّة تائهة لا تنتمي إلى مطلق يسند إليه الإنسان نفسه في مسيرته الشاقّة الطويلة المدى. فالتحرّك الضائع بدون مطلق تحرّك عشوائي كريشة في مهبّ الريح تنفعل بالعوامل من حولها ولا تؤثر فيها»[٢].

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ج١، ص١٣١.

(٢) **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، ص٧٠٧.

(٣)

بيان الحاجة إلى الرؤية الكونية

وأمّا الفئة الثانية: فإنّها لم تقبل مثل هذا الجواب وأخذت تبحث عن المبدأ والمنتهى والطريق المستقيم الموصل إلى الغاية[1]. وهؤلاء هم العلماء الواعون الذين كانوا يتمتّعون بالاستعداد الكافي للتفكير الجادّ في هذه التساؤلات وقدّموا للبشرية أجوبة متعدّدة عن ذلك.

وهذه الإجابات هي التي كوّنت الأسس المنطقية لأنواع الرؤية الكونية التي يزخر بها قاموس الحضارات البشرية. ونعني بالرؤية الكونية: النظام الفكري والعقائدي الذي يحدّد سلوك الإنسان في الحياة في مختلف المجالات.

ويمكن تقسيم هذه التساؤلات إلى ثلاثة أقسام:

١ - معرفة الوجود.

٢ - معرفة الإنسان.

---

(١) مقتبس من كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «رحم اللّه امرأ أعدّ لنفسه واستعدّ لرمسه وعلم من أين، وفي أين، وإلى أين» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، المتوفى سنة ١٠٥٠هـ دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج١، ص٢٢.

٣ – معرفة السبيل.

ففي مجال معرفة الوجود يقع البحث عن بعض المواضيع التي تؤهّل لكسب رؤية عامّة عن الكون والوجود – بقطع النظر عن الظواهر الخاصّة – ليتّضح لنا، إن كان الوجود مساوياً للمادّة وظواهرها المتنوّعة، أم ليست المادّة إلا جانباً من جوانب الوجود؟ وعلى الفرض الثاني، هل توجد ثمّة رابطة بين عالم المادّة وما وراءها؟

إن الجواب على هذه التساؤلات يؤدّي إلى معرفة الله سبحانه وتعالى.

وفي مجال معرفة الإنسان، يقع البحث عن حقيقة الإنسان؛ أهو هذا البدن المحسوس، أم هو – بالإضافة إلى ذلك – يملك روحاً غير مادّية ولا محسوسة؟ وعلى الفرض الثاني، هل تبقى الروح بعد الموت وتلاشي البدن؟ وهل من الممكن أن يبعث الإنسان مرّة أخرى؟ وأخيراً حياة الإنسان، أهي محدودة أم خالدة؟ ثمّ هل توجد علاقة بين الحياتين؟ الجواب على هذه التساؤلات يقودنا إلى معرفة المعاد.

وأمّا في المجال الثالث، فيقع البحث عن مواضيع تربط مبدأ الإنسان بمعاده وتبيّن دور الخالق في هداية الإنسان نحو سعادته الأبدية. وبفضل الحلول الموضوعة لتلك الأسئلة سوف نصل إلى نتيجة فحواها أنّنا نملك سبيلاً مضمونة لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفردية والاجتماعية، وأنّ سلوك هذا السبيل ليس فقط يوفّر لنا السعادة الدنيوية المحدودة والسريعة الزوال، وإنّما يوفّر لنا – بالإضافة إليها – السعادة الأبدية الخالدة. إنّ هذا السبيل هو: «الوحي» الذي ينزل على الأنبياء من قبل الله

تعالى والذي يوضع في متناول أيدي الناس بواسطة هؤلاء، وهي سبيل مضمونة الصحّة من قبل الله تعالى[١].

ممّا تقدّم يتّضح أنّه ليس اعتباطاً ولا عبثاً أن يطلق علماء الإسلام، اسم «أصول الدين» على هذه المسائل الثلاث. فمعرفة الله تقع جواباً للسؤال الأوّل: «من أين؟». ومعرفة المعاد تقع جواباً للسؤال الثاني: «إلى أين؟». ومعرفة الوحي والنبوّة تقع جواباً للسؤال الثالث: «في أين؟» وأمّا «العدل» فهو من فروع التوحيد. و«الإمامة» فهي من فروع النبوّة، وقد أسماها الشيعة الإمامية «بأصول المذهب» لغرض تمييز عقائدهم عن سائر المذاهب الأخرى.

إذاً فالآيديولوجيات - ونعني بها الأفكار والقواعد القانونية والأخلاقية التي تتعلّق بسلوك الإنسان مباشرة، والتي تحتوي على عبارة «ينبغي أن تفعل كذا» و«لا ينبغي أن تفعل كذا» أو «يجب أن تفعل كذا» و«يمنع أن تفعل كذا» - تنبثق جميعاً من الرؤى. فمثلاً الحكم العملي القائل: «تجب عبادة الله»؛ هذا ينبثق من الحكم النظري القائل: «إن الله خالق العالم والإنسان والكائنات الموجودة». وما لم يثبت هذا الحكم النظري فإنّه لا مجال لذلك الحكم العملي الذي يحدّد سلوكاً معيّناً للإنسان. ومن الواضح أنّ الاعتقاد بوجود الله لا يتعلّق بسلوك الإنسان مباشرة، لأنّ هذه القضية لا تتضمّن «الوجوب أو المنع» فهي تؤلّف جزءاً من الرؤية الكونية، وهذا على العكس من الاعتقاد «بوجوب عبادة الله» فإنّها ترتبط مباشرة بسلوك الإنسان وتحدّد له نوعاً من المسؤولية تجاه

---

(١) **محاضرات في الآيديولوجية المقارنة**، محمد تقي مصباح يزدي، ص١٤.

ذلك المعتقد.

يقول العلاّمة المطهّري: «لماذا نرى هذا الفرد يدافع عن هذه الآيديولوجية، بينما يدافع الآخر عن آيديولوجية أخرى، وإذا سألنا هذا الفرد أو ذاك عن السبب الذي أدّى به إلى الاعتقاد بهذه الآيديولوجية دون تلك لوجدت أنّ الجواب يأتي من خلال الرؤية الكونية التي يحملها الفرد عن الإنسان والعالم والتاريخ والوجود. وعليه فالآيديولوجيات هي وليدة الرؤى الكونية، فإذا اختلفت هذه الرؤى بعضها عن بعض فإنّها ستؤدي إلى تفاوت واختلاف الآيديولوجيات فيما بينها؛ لأنّ الأساس الفكري الذي تنطلق منه الآيديولوجية هي التفسير الذي يملكه الإنسان عن العالم والإنسان والوجود»[(١)].

مما قدّمناه اتّضحت العلاقة الوطيدة التي تربط الآيديولوجية بالرؤية الكونية، فإذا كانت الأخيرة قائمة على أساس الإيمان بالله والمعاد والنبوّة والوحي – وهي الرؤية التوحيدية – فإنّ السلوك العملي الذي تتطلّبه مثل هذه الرؤية يختلف تماماً عن السلوك العملي الذي تتطلّبه الرؤية الكونية المادّية التي تبتني على إنكار المبدأ والمعاد وتقول: ﴿**مَا هِيَ إلاّ حَياتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ ونَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنا إلاَّ الدَّهْرُ**﴾.

وقد عبّر فلاسفتنا عن الرؤية الكونية: بالحكمة النظرية، وعن الآيديولوجية: بالحكمة العملية.

---

(١) **شناخت**، الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، ص١٣ (بالفارسية).

(٤)

مقدّمة منهجية

قبل بيان أقسام الرؤية الكونية لا بُدّ من الإشارة إلى مقدّمة منهجية مفادها: أنّنا نبحث تارة في الطريق والمنهج الذي يوصلنا للكشف عن حقائق الموجودات الخارجية كما هي في الواقع ونفس الأمر، وأخرى نتكلّم في الأسلوب الذي لابُدّ من اتّباعه لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

من الواضح أنّ النتيجة المترتبّة على البحث الأوّل قد لا تكون قابلة للإثبات للآخرين، فمثلاً الحقيقة التي يصل إليها الإنسان من خلال الكشف والوحي والرؤيا والحدس ونحوها لا يمكن إيصالها للآخرين، فمسّت الحاجة إلى اتّباع منهج يمكن من خلاله إثبات تلك الحقائق للآخرين.

ومن الواضح أنّ النتائج المترتّبة على البحث الثاني هي التي تقوم بدور تجميع معطيات الجهد البشري، فيقع عليها النقض والإبرام. ومن خلال هذا - البحث الثاني - تتكامل العلوم والفلسفات، وتتكوّن منهما الحضارات والمدنيات الإنسانية على مسرح التاريخ. وإلاّ لو توّقف الجهد العلمي للإنسان على البحث الأوّل لما استطاعت الأفكار أن تتلاقح فيما بينها لتنتهي إلى نتائج أكمل وأفضل، لأنّ المفروض أنّ كثيراً

من معطيات البحث الأوّل لا يمكن إثباتها للآخرين.

على هذا الأساس قد تختلف المدارس بعضها عن بعض في البحث الأوّل - وأعني به الطريق الموصل لتكوين رؤية كونية في المسائل الأساسية المطروحة أمام الإنسان - ولكن هذا لا يعني أنّ الأسلوب الذي تتبعه هذه المدارس للحوار العلمي فيما بينها يختلف أيضاً، بل قد تكون متّفقة في الأسلوب الذي تتبعه في البحث الثاني، وأعني به المنهج المتّبع لإيصال الحقائق إلى الآخرين.

فمثلاً نجد أنّ الأسلوب العقلي الذي يعتمد من حيث الهيئة والصورة القياس الأرسطي، ومن حيث المادّة والمحتوى اليقينيات الأرسطية - وهو القياس البرهاني المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة - قد تتّفق مجموعة من المدارس الفكرية لاتّباعه في البحث الثاني وإن كانت هذه المدارس مختلفة فيما بينها في البحث الأوّل، لأنّ لكلٍّ منها طريقتها الخاصّة للوصول إلى الكشف عن حقائق الأشياء. وهذا ما نجده واضحاً في المدرسة المشّائية والإشراقية والحكمة المتعالية، فإنّها متّفقة جميعاً في اتّباع المنهج العقلي - وإن كان بدرجات متفاوتة - في البحث الثاني، وإنّما وقع الاختلاف الكبير فيما بينها في البحث الأوّل، وربما اطردت هذه القاعدة في العرفان النظري وعلم الكلام أيضاً.

فعندما نتكلّم عن المدارس والمسالك المختلفة التي وجدت على مسرح الفكر الإنساني لتكوين هذه الرؤية الكونية أو تلك، إنّما ينحصر حديثنا في المقام الأوّل من البحث، وهو السبيل للوقوف على حقائق الأشياء. وهنا اختلف الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمون فيما بينهم، حيث اختار كلٌّ فريق طريقاً ومنهجاً للوصول يختلف عن الآخر، فتعدّدت

الرؤى واختلفت؛ من فلسفية وكلامية وعرفانية.

لعلنا نوفَّق - بإذن الله وعنايته - لوضع دراسة مفصّلة تبيّن لنا تفاصيل هذه المدارس التي وجدت على مسرح الفكر الإنساني في تاريخه الطويل، ثمّ بيان ما هو الحقّ الذي لا بُدّ أن يُتّبع؛ لأنّ الحقّ أحقّ أن يتّبع. ولكن ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك كلُّه. ولهذا سوف نقتصر في هذه الرسالة على ذكر إجمالي لأصول هذه المدارس الفكرية والعقائدية.

وسيتّضح لنا أنّ هذه المدارس الفكرية تتّفق على الأغلب في البحث الثاني، حيث تحاول بأجمعها الاستعانة بالأسلوب والمنهج العقلي لإيصال هذه الحقائق إلى الآخرين، وإن كان التوفيق قد حالف بعضها وجانب بعضها الآخر، كما سيتّضح ذلك في البحوث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

أمّا المدارس وأنواع الرؤى الكونية التي يقع الحديث عنها، فهي:

١ - المدرسة المشّائية.

٢ - المدرسة الكلامية - الدينية.

٣ - المدرسة العرفانية.

٤ - المدرسة التوفيقية، التي تنقسم بدورها إلى:

أ - المدرسة الإشراقية.

ب - مدرسة الحكمة المتعالية.

الضابط الذي ذكره المحقّقون لهذا التقسيم هو ما أشار إليه الحكيم السبزواري؛ قال: «ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلّم والحكيم المشّائي والإشراقي والصوفي أنّ المتصدّين لمعرفة

حقائق الأشياء إمّا أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة في الأغلب فيقال لهم المتكلّمون، وإمّا أن لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة، فإمّا أن يقتصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم الصوفية، وإمّا أن يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم المشّاؤون فإنّ عقولهم في المشي الفكري، فإنّ النظر والفكر عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب. وإمّا أن يجمعوا بين الأمرين فيقال لهم الإشراقيون؛ فإنّهم لتجافيهم عن عالم الغرور واجتنابهم عن قول الزور، مستشرفون إلى عالم النور، فتشملهم العناية الإلهية بإشراقات القلوب وشرح الصدور»[١].

وقريب منه ما ذكره اللاهيجي في شرح رسالة المشاعر[٢].

---

(١) **شرح الأسماء الحسنى**، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري، تحقيق د. نجفقلي حبيبي، ص ٢٣٤.

(٢) **شرح رسالة المشاعر للملا صدرا**، تأليف: ملا محمد جعفر لاهيجي، تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال آشتياني، ص٤.

المدرسة المشّائية

الخلفيات والمكوّنات العامّة

خصائص المدرسة

تمتدّ جذور المدرسة المشّائية إلى سقراط وإفلاطون وأرسطو، حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر الفلسفي الإنساني بعدّة خصائص:

الأولى: المنهج والأسلوب العقلي المتّبع في تحقيق مسائلها، حتى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة، فإنّ هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية.

الثانية: أنّ الروح العامّة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً، وببحوث الميتافيزيقيا التجريدية عموماً.

الثالثة: محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإنّ فلسفة سقراط هي أوّل فلسفة يونانية اهتمّت بالقضايا الأخلاقية، وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسية، لذا قيل: إن سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الارض؛ كناية عن البعد العملي الذي طُعِّمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بشتى جوانبها.

ثمّ جاء دور أرسطو تلميذ إفلاطون وكبير فلاسفة اليونان على الإطلاق، الملقّب بـ«المعلّم الأوّل»، حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير تأسيس مدرسة فلسفية جبّارة سيطرت لقرون متوالية على التفكير

البشري بشتى اتّجاهاته، ويعود الفضل في ذلك إلى الأسس المنطقية التي وضعها في قالب علميّ دقيق. وهذه القواعد المنطقية، وإن كانت تؤلّف الأساس الفكري لسقراط وإفلاطون - بل هي موجودة في فطرة التفكير البشري السليم - إلاّ أنّ الفضل في تدوينها وتبويبها وإخراجها إلى عالم الوجود، بالنحو الذي نعرفه من المنطق الأرسطي، يعود إلى «المعلم الأوّل». هذا مضافاً إلى دوره في إرساء أركان المدرسة الفلسفية العميقة التي وضع أسسها، وما تزال عدّة من أصولها وقواعدها خالدة وباقية إلى يومنا هذا، لم تستطع كلّ العواصف الفكرية والفلسفية أن تنتقص من سلطتها المطلقة على مدى هذه القرون المتمادية.

وعندما انتقلت أصول الفلسفة المشّائية من خلال ترجمة الفلسفات اليونانية إلى اللغة العربية، نجد أنّ فيلسوف العرب «يعقوب بن إسحاق الكندي» كان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين، الذين حاولوا فهم وهضم هذه الفلسفات، إلاّ أنّ دوره لم يتجاوز الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها متطابقة مع الأفكار الأساسية في الدين الإسلامي.

وهكذا كانت الحركة الفكرية في العصر الإسلامي تمضي في نقل أفكار الفلاسفة السابقين وشرحها، حتى انتهى الأمر إلى ظهور علَمَين كبيرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية هما: «أبو نصر الفارابي» الملقّب بـ«المعلم الثاني»، و«أبو علي بن سينا» الملقّب بـ«الشيخ الرئيس» أي رئيس المدرسة المشّائية في الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي، حيث استطاع هذان العلمان تطوير كثير من الأصول الفلسفية فيها بعد هضم تلك الفلسفات ونقدها، حتى بلغت نضجها وكمالها المطلوب.

ولا نبالغ إذا قلنا إنّه لم يكن للفلسفة قبلهما - بصيغتها الجديدة - كيان مستقلّ عن الفلسفة الأرسطية وسائر الفلسفات المنقولة إلى اللغة العربية، وعلى هذا الأساس استحقّا هذه الألقاب التي أُضيفت إليهما؛ تعبيراً عن الجهود الجبّارة التي بذلاها في سبيل ترويج الفلسفة والأبحاث العقلية.

ونحن إذا أردنا أن نشخّص المحور الأساسي الذي يقام عليه البناء الفلسفي في مدرسة الشيخ الرئيس، لرأيناه يعود إلى حاكمية المنهج العقلي على كيانها. فلهذا ذكر السبزواري أنّ المدرسة المشّائية تكتفي بمجرّد النظر والبرهان لمعرفة حقائق الأشياء.

على هذا الأساس نجد أنّ من أهمّ الخطوط العامّة التي تحكم الفكر المشّائي هو موقفه السلبي تجاه أصول المكاشفة والشهود، حيث لم تؤمن هذه الفلسفة بمعطيات هذه الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها، بينما سنرى أنّ المدرسة العرفانية وقفت في الطرف الآخر من هذه المدرسة، وادّعت أن لا سبيل لمعرفة الحقائق واكتساب المعارف إلاّ عن طريق المجاهدة وتصفية القلب.

ولكن هذا الرفض المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود لم يكن هو الاتّجاه السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، بل يظهر من الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلّفاته - كما في الإشارات والتنبيهات، حيث عقد نمطاً مستقلاًّ وهو النمط التاسع لبيان مقامات العارفين - أنّه آمنَ أنّ الطريق لمعرفة الحقائق الوجودية لا ينحصر - في المقام الأوّل من البحث - في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنّما يمكن أيضاً الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية، وإن بقي

معتقداً أنّ السبيل الوحيد في المقام الثاني من البحث هو الاستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

ومما ذكرناه يتبيّن الخلط الذي وقع فيه الباحث المغربي محمّد عابد الجابري – في كتابه نحن والتراث – حيث زعم أنّه لابدّ من تصنيف «ابن سينا» على الفريق الباطني المعتقد بالكشف والشهود، ولا يصحّ جعله في طبقة المؤمنين بالاستدلال العقلي[1].

الموقف من الشريعة

بقيت هناك مقولة أشار إليها السبزواري، ويردّدها آخرون أيضاً، تفيد أنّ الفلسفة المشّائية في العصر الإسلامي لا تعنى كثيراً بمطابقة مقولاتها الفلسفية التي انتهت إليها من خلال أصولها العقلية وقواعدها المنطقية، لظواهر الشريعة المقدّسة، بل هي مؤمنة بتلك المقولات الأساسية في هذه المدرسة سواء طابقت ظواهر الشريعة الإسلامية أم لا.

إلاّ أنّه لا يمكن الإذعان لهذه الدعوى على إطلاقها؛ لأنّ المفروض بهذه المدارس أنّها تتّصف جميعاً بـ «الإسلامية»، وهذا يستلزم أن تكون موافقة في أصولها العامّة وخطوطها الكلّية للأفكار الأساسية التي جاء بها الإسلام.

على هذا الأساس فنحن نعتقد أنّ جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا بصدد التطبيق بين المقولات الفلسفية التي يؤمنون بها وبين معطيات الشريعة الإسلامية – وثمّ شواهد كثيرة في كلمات هؤلاء الأعلام لا مجال

---

(١) ينظر: **نحن والتراث**: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦، ص ٨٧ فما بعد.

لذكرها هنا – ولم يكن ذلك مقصوراً على الاتّجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي، بل نجده واضحاً في الاتّجاه الكلامي والعرفاني أيضاً، لأنّ هؤلاء جميعاً كانوا مؤمنين بالإسلام قبل أن يكونوا فلاسفة ومتكلّمين وعرفاء.

والأساس الذي كان ينطلق منه هؤلاء الحكماء هو أنّهم كانوا معتقدين «أنّ الشريعة الحقّة صادرة عن مبدأ العقل، إذن يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقّة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيّومه» وهذا ما نجده واضحاً في كلمات الفارابي وغيره كما سيأتي في كلمات صدر المتألّهين الشيرازي.

التقويم

أجل يبقى الكلام في نجاح الفلسفة المشّائية في مجال التطبيق، والسؤال: أَستطاعت هذه الفلسفة التي نضجت واكتملت في بيئة الفكر الإسلامي، أن توفّق لهذا التطبيق الذي كانت تسعى إليه أم أخفقت في هذا المجال، ولم تستطع بناء صرح فلسفي يكون قادراً على إثبات المعطيات الدينية الأساسية من خلال القواعد العقلية والموازين المنطقية؟

يمكن القول: إنّ المدرسة المشّائية لم يحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، بالأخصّ في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفي وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالنشآت الوجودية التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل الأساسية الكثيرة التي أخفقت في تحقيقها فلسفياً

وعقلياً، وهذا على عكس ما سنجده في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث إنّها كانت موفّقة إلى حدّ كبير لتأسيس أصول عقلية لها القدرة الكافية على تبيين المعطيات الدينية وإثباتها من خلال القواعد العقلية المتقنة.

ولكن يبقى هذا التساؤل: لماذا لم توفَّق أصول الفلسفة المشّائية لذلك؟ وما هو السبب الرئيسي الذي أدّى بها إلى هذا الإخفاق؟

في مقام الإجابة يمكن القول إجمالاً: إنّ هذه الخيبة يمكن أن ترجع لعدة إشكالات يرتبط أهمّها بالمقولات الفلسفية والقواعد العقلية التي أسّسوها وافترضوا أنّ معطياتها كنصوص سماوية معصومة عن الخطأ، وقضايا عقلية ضرورية لا تقبل النقد والتمحيص، ومن خلال ذلك أخذوا يفكّرون في المعطيات الدينية محاولين تطبيقها على قواعدهم الفلسفية التي انتهوا إليها، ووقعوا في ورطة تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع النتائج العقلية.

بتعبير آخر: كان الذي يكمن في التفكير الباطني لهؤلاء الفلاسفة أنّ معطيات العقل غنيّة عن البحث والتفسير والنقد والتمحيص، على عكس معطيات الشريعة، فإنّها قابلة لكلّ تفسير وتأويل وتطبيق، فكان هذا منشأً لابتعادهم عن ظواهر الشريعة بنحو أو بآخر، فاتُّهموا من قبل خصومهم المتكلّمين بأنّهم لا يراعون حرمة للظواهر الدينية، وإنّما الذي يهمّهم هو الحفاظ على مقولاتهم وقواعدهم الفلسفية مهما أمكن، ولعل هذا هو السبب الذي دعا السبزواري إلى أن يقول عنهم ما نقلناه عنه فيما سبق.

وكيفما كان لا نبالغ إذا قلنا: إنّ هذا الاتّجاه الفلسفي في الفكر

الإسلامي استطاع أن يُحكم قبضته الفكرية وتكون له السلطة المطلقة لقرون عديدة، إلى أن ظهرت المباني الفلسفية التي وضع أُسسها الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته «الحكمة المتعالية»، وعندها أخذ نجم هذا الاتّجاه بالأفول.

ومن أبرز أتباع هذه المدرسة في المشرق الإسلامي، الفارابي والمحقّق الطوسي (شارح الإشارات) والمحقّق الداماد (أُستاذ صدر الدين الشيرازي) وغيرهم. وأمّا في المغرب الإسلامي فأبرز أتباعها هم: ابن رشد، وابن باجة، وابن صائغ وغيرهم.

تلخّص مما مرّ: أنّ الاتّجاه العامّ السائد لدى أبناء هذه المدرسة في المقام الأوّل من البحث هو الطريقة العقلية للوصول إلى الكشف عن الحقائق، وهذا ما يجعلها منسجمة تماماً مع المقام الثاني من البحث وهو المنهج المتّبع لإيصال هذه المعارف والحقائق إلى الآخرين.

المــدرســة الكلاميّــة

الوظائف والمسار العامّ

يعدّ علم الكلام أحد العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل، وإن حاول بعض المستشرقين من الذين يسعون لنفي أيّ إبداع فكري للعلماء المسلمين وإنكاره، أن يرجعوا بهذا اللون من المعرفة إلى جذور مسيحية سبقت الإسلام والفكر الإسلامي، إلاّ أنّ هذه المحاولة محكومة بالفشل، ولسنا الآن بصدد تحقيق المسألة تاريخياً، وإنّما غرضنا الأساسي الذي لأجله عقدنا البحث؛ هو بيان الأصول والمباني الأساسية لهذه المدرسة، لنقف من خلال ذلك على نقاط الافتراق التي يتميّز بها هذا الاتّجاه عن الاتّجاهات الفلسفية والفكرية الأخرى.

التعريف

عُرّف علم الكلام الإسلامي بأنّه «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»[1].

وتوضيح هذا التعريف يعود إجمالاً إلى أنّ مجموعة التعاليم والأحكام التي جاء بها الإسلام ويتألّف منها الدين الإسلامي هي على ثلاثة أقسام:

الأوّل: قسم العقائد أو «أصول الدين»: ويعنى بالمسائل والأمور التي يجب على الفرد المسلم أن يؤمن بها؛ من قبيل: الإيمان بوجود الله تعالى

---

(١) **آشنايى باعلوم إسلامي**، مرتضى مطهّري، علم الكلام، انتشارات صدرا، مطبعة مهر، قم، (بالفارسية).

وصفاته الذاتية، والنبوّة العامّة والخاصّة، والمعاد وما شاكل ذلك. ولا يخفى أنّ هناك اختلافات ليست بالقليلة بين الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية، إلاّ أنّ نقاط الاتفاق والاشتراك بينها ليست بأقلّ من ذلك أيضاً، إن لم نقل أكثر منها.

الثاني: قسم الأخلاق: ويعنى بالمسائل والتعاليم التي ترتبط بما ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في صفاته المعنوية والروحية، من قبيل العدالة، والتقوى، والشجاعة، والوفاء، والأمانة ونحوها.

الثالث: قسم الأحكام أي «فروع الدين»: ويرتبط بسلوك وأفعال الفرد المسلم من حيث علاقته بربّه، وارتباطاته مع مجتمعه وأفراد عائلته، وما يجوز له أن يفعل وما لا يجوز، من قبيل الصلاة والصوم والجهاد والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعاملات والنكاح والطلاق والإرث، فهو يُعنى بالجانب الحقوقي في إدارة المجتمع الإسلامي.

إنّ العلم الذي يتصدّى للقسم الأوّل هو «علم الكلام»، والعلم الذي يهتمّ بالثاني هو «علم الأخلاق». أمّا العلم الذي يبحث عن القسم الثالث فهو «علم الفقه»، وأمّا المقسم لهذه العلوم والمعارف جميعاً فهو الدين الإسلامي وتعاليم الإسلام.

ومن الواضح أنّ القسم الأوّل يرتبط بالرؤية الكونية والحكمة النظرية، والقسمين الأخيرين يدخلان في الآيديولوجية والحكمة العملية.

وظائف علم الكلام

يمكن تلخيص الوظائف الأساسية التي يتبنّاها علم الكلام الإسلامي في النقاط الثلاث الآتية:

١ – تبيين «أصول الدين» وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلامية.

٢ – إثباتها بالأدلّة العقلية.

٣ – الدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك.

وهذه الوظائف المشار إليها تعبّر، من جهة، عن المسؤولية الملقاة على عاتق عالم الكلام، متمثلةً بالدفاع عن حريم أصول المعارف الإسلامية، وتكشف من جهة أخرى عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلّم في المقام الأوّل من البحث، بحيث لو سألناه عن طريقة وصوله إلى هذه الأصول التي أثبتها ودافع عنها، لأجاب: إنّ ذلك مستفاد من ظواهر الكتاب والسنة[1].

وهذا يعني أنّ هذه المدرسة يمكن تصنيفها على الاتّجاه النقلي في المقام الأوّل من البحث. أجل، عندما تكون بصدد إثبات هذه المعارف للآخرين – وأعني به المقام الثاني من البحث – فيمكن تصنيفها على الاتّجاه العقلي، حيث إنّ أصحاب هذا الاتّجاه كانوا يحاولون الاستعانة بالمعطيات العقلية لإثبات تلك المدعيات الدينية. وبعبارة أخرى: كانوا بصدد تطبيق المقولات والقواعد العقلية على الأفكار الدينية.

---

(١) لا يقال: لماذا لا تُبدل لفظة السنّة بالعترة – كما ورد في حديث الثقلين – لأنّه يقال: إن البحث الكلامي لا يختصّ بالمدرسة الإمامية، وإنّما هو أعمّ، ومن هنا عبّرنا بالسنّة ليكون شامـلاً لجميع المدارس الكلامية، العامّة والخاصّة.

وهنا يأتي التساؤل نفسه، الذي أشرنا إليه في الاتّجاه المشّائي، هو هل استطاع علماء الكلام أن يؤسّسوا منظومة عقلية كاملة ومنسجمة ومتقنة تكون قادرة على توفير الغطاء العقلي لكلّ الظواهر الدينية المتعلّقة بـ«أصول الدين»؟

يلحظ في الإجابة عن ذلك: أنّ المدرسة الكلامية لم يحالفها التوفيق في هذا المجال، ويرجع السبب الأساسي إلى أنّ هؤلاء تعاملوا مع الظواهر النقلية بنحو يرفض أيّ تفسير أو شرح أو نقد لها، مع أنّها لا تفيد في كثير من الأحيان غير الظنّ، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، خصوصاً ونحن نتكلّم في المعارف المرتبطة بـ«أصول الدين»، والثابت في محلّه أنّ الظنّ ليس حجّة في القسم الأوّل من المعارف الدينية.

وكيفما كان فإنّ الاتّجاه الكلامي، لمّا فرض أنّ الظواهر الدينية غنيّة عن التفسير والنقد، حاول أن يستعين بأيّ وجه عقلي؛ لإثبات تلك المدّعيات. وحيث إنّه لم يستطع أن يجد المبادئ العقلية اليقينية لإثبات ما هو بصدده، استعان بجملة من القواعد الجدلية في هذا المجال. ومن هنا اتّهمت المدرسة الكلامية عامّة أنّ المنهج المتّبع في إثبات مدّعياتها هو الجدل لا البرهان، وترتّب على ذلك أنّ الغاية التي كان يهدف إليها المتكلّم؛ هي إفحام الخصم وإلزامه، بخلاف الاستدلال البرهاني فإنّ المطلوب منه هو الوصول إلى الحقّ والواقع.

المقارنة بين الاتّجاهين

إذا قمنا بعملية مقايسة بين الاتجّاه المشّائي والاتّجاه الكلامي لوجدنا أنّهما يختلفان في المنطلق، والوسيلة، والهدف.

أمّا المنطلق، فالاتّجاه الأوّل يؤمن بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلاّ بالمنهج والأسلوب التعقّلي، وهذا خلاف الاتّجاه الثاني الذي يرى أنّ الطريق إلى ذلك هو الرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنّة.

وأمّا الوسيلة، فالأوّل يرى أنّه لا بُدّ من اعتماد المقدّمات البرهانية لإثبات تلك الحقائق والمدّعيات، خلافاً للثاني فإنّه يستعين بالمقدّمات الجدلية للوصول إلى الغاية التي يروم تحقيقها.

وأمّا الهدف، فإنّ الاتّجاه الأوّل يعتبر الأصل هي المقولات الفلسفية، ويبحث في ظواهر الشريعة؛ محاولاً تطبيقها على تلك القواعد والمقولات، فيما يقف أصحاب الاتّجاه الثاني على النقيض من ذلك، حيث يعتبرون أنّ الأصل هي ظواهر الشريعة التي لا يجوز أن تمسّ بأيّ نحو من الأنحاء، وإنّما يجب على العقل ومعطياته أن يطبّق نفسه على تلك المدّعيات.

وهذه الاختلافات بين الاتّجاهين أدّت في تأريخ الفكر الإسلامي إلى مصادمات فكرية حادّة أفضت في بعض الأحيان إلى اتّهامات بالخروج عن الدين، ولم تكن نتائجها سلبية دائماً، بل كانت إيجابية في كثير من الأحيان وبنّاءة؛ لأنّ الإشكالات والانتقادات التي كانت توجّهها المدرسة الكلامية للقواعد الفلسفية كان لها الأثر الكبير في تطوير وتعميق القواعد العقلية. فلم يكن الفلاسفة منفردين في الميدان العلمي، وإنّما كان في قبالهم خصم عنيد يراقبهم في كلّ صغيرة وكبيرة علمية، وهذا ما أدّى بالفلاسفة إلى أن يكونوا أكثر دقّة في استنباط قواعدهم التي يستندون إليها لفهم معطيات الشريعة.

لا نبغي هنا الدخول لبيان قصّة هذه المشاجرات العلمية، بل نكتفي بالإشارة لبعضها، من قبيل ما وقع بين الغزالي وابن رشد، في «تهافت الفلاسفة»، و«تهافت التهافت»، وما وقع بين الشهرستاني والطوسي في «مصارع الفلاسفة»، و«مصارع المصارع»، وما حدث بين الرازي والطوسي، في الانتقادات الشديدة التي وجّهها الإمام الرازي إلى فلسفة الشيخ الرئيس، والإجابات الدقيقة والعميقة التي أدلى بها المحقّق الطوسي في قبال ذلك، والتي أعادت للفلسفة اعتبارها العلمي. فإنّ مثل هذه المصادمات أدّت إلى ثراء الفلسفة من جهة، واستغناء الكلام عن الفلسفة من جهة أخرى، حيث إنّه لم يكن بالإمكان أن يدافع المتكلّم عن نفسه أمام هجمات الحكماء بالأسلحة ذاتها والقواعد التي نقّحت في الأمور العامّة من الفلسفة نفسها وبنيت عليها القواعد الفلسفية.

من هنا حاول المتكلّمون أن يؤسّسوا بناءً عقلياً مستقلاً عن القواعد العقلية للفلاسفة؛ لكي يستطيعوا أن يدافعوا عن أنفسهم أمام هجمات خصومهم.

وإذ لا يسع المجال للدخول في الأمور العامّة التي بناها المتكلّمون؛ لأجل الدفاع بها عن معطيات الشريعة، يكفينا شاهداً على ذلك ما اعتمده المتكلّم قبال الفيلسوف من قواعد، من قبيل استحالة التسلسل، وبقاء العرض زمانين، والترجيح بلا مرجح، والحدوث الزماني للعالم، وجواز إعادة المعدوم، وعدم احتياج المعلول إلى العلّة بقاءً، وغيرها من القواعد التي وقع فيها الاختلاف بينهما، وحاول المتكلّمون أن يستغنوا بها عن الفلاسفة.

لكن لم تستمرّ هذه المصادمات كثيراً، بل خمد أوارها من خلال المحاولة التي قام بها المحقّق الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد»، فإنّه استطاع أن يدوّن علم الكلام على الأُسس العقلية التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، وناقش كلّ القواعد العقلية التي بناها المتكلّمون لأنفسهم في الأُمور العامّة. وهذه المحاولة – بغضّ النظر عن كونها كانت موفّقة أم لا – لا بُدّ أن تدرس جيداً من الناحية العلمية؛ لمعرفة آثارها وفيما إذا كانت إيجابية أم سلبية كما يقول بعض المفكّرين المعاصرين.

التقويم

وحيث انتهى بنا المطاف إلى المقارنة بين اتّجاهين يعدّان من الاتّجاهات الأساسية التي حكمت الفكر الإسلامي على مدى قرون عديدة، لابأس بالإشارة إلى المحاكمة ما بينهما أيضاً ولو بنحو الاختصار.

فيما يتعلّق بالاتّجاه المشّائي، فإنّنا لا يمكن أن نذعن أنّ كلّ ما وصل إليه الجهد البشري على مدار تاريخه العلمي الطويل والشاقّ في مجال القواعد العقلية والفلسفية هو مطابق للواقع، وأنّه لا يقبل النقد والتمحيص ـ كما يظهر من بعضهم ـ لأنّ المفروض أنّ هذه القواعد هي نتيجة جهد بشري غير معصوم، إذن فهناك عدد منها – قل أو أكثر – يجانب الصواب والحقّ، وفي مثل هذه الحالة سيخطئ أصحاب هذا الاتّجاه – ولو في بعض الموارد – عندما يحاولون تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع قواعدهم العقليّة.

وهذه المشكلة التي واجهت الاتّجاه الأوّل سارية في الاتّجاه الثاني

(الاتّجاه الكلامي) بالقوّة نفسها، إن لم نقل بنحو أقوى وأشدّ. والسبب في ذلك أنّ أصحاب هذا الاتّجاه اعتمدوا الظواهر - كتاباً وسنة - للوصول إلى الحقائق والمعارف الدينية التي تتعلّق بـ«الرؤية الكونية» أو «أُصول الدين»، وكان طريقهم لذلك فهمهم البشري. ومن الواضح أنّ الإنسان غير المعصوم يتأثّر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن، التي تختلف من ذهن إلى آخر تبعاً إلى أُنسه الذهني وعلاقاته، مضافاً إلى الإطار الثقافي والفكري الذي يحمله الفرد، فإنّ هذه العوامل وغيرها لها الأثر الكبير في إلقاء الضوء على النصوص وفهمها.

وهذا ما أدّى بالمفكّر الكبير محمّد باقر الصدر (قدِّس سرُّه) إلى التمييز بين نوعين من الظهور، هما: الظهور الذاتي والظهور النوعي للنصّ الديني.

يقول الصدر: «إن المراد بالظهور الذاتي: الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص. وبالظهور الموضوعي: الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم، وهما قد يختلفان؛ لأنّ الشخص قد يتأثر بظروف وملابسات وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أُنس مخصوص بمعنىً مخصوص لا يفهمه العرف العامّ من اللفظ. ومن هنا يُعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبيّ، مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر. وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة، مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة، وهي قوانين متعيّنة، وإن شئت عبّرت بأنّه الظهور عند النوع من أبناء اللغة، ومن هنا يعرف أنّه

يعقل الشكّ فيه؛ لكونه حقيقة ثابتة قد لا يحرزها الإنسان وقد يشكّ فيه.

والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان؛ فيخطئ الظهورُ الذاتيُّ الشخصيُّ الظهورَ الموضوعيَّ»[١].

ولعلّ هذا هو أحد العوامل والأسباب الأساسية التي أدّت إلى وقوع هذا الاختلاف الكبير بين علماء الكلام، بالنحو الذي لم نعهد نظيره بين الفلاسفة.

يقول الطباطبائي: «اختلف الباحثون في التفسير في مسالكهم، بعدما عمل فيهم الانشعاب في المذاهب ما عمل، ولم يبق بينهم جامع في الرأي والنظر إلاّ لفظ لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله، واختلفوا في معنى الأسماء والصفات والأفعال، والسموات وما فيها، والأرض وما عليها، والقضاء والقدر، والجبر والتفويض، والثواب والعقاب، وفي الموت والبرزخ والبعث، والجنّة والنار، وبالجملة في جميع ما تمسّه المعارف الدينية ـ ولو بعض المسّ ـ فتفرّقوا في طريق البحث عن معاني الآيات، وكلٌّ يتحفّظ على متن ما اتّخذه من المذهب والطريقة»[٢].

إن النقطة المشتركة التي أدّت إلى أن لا يكون التوفيق حليفاً لهما؛ هو أنّ كلا الاتّجاهين كان أحاديّ التفكير في عملية التطبيق ما بين

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية، الحجج والأمارات، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (طاب ثراه)، السيّد محمود الهاشمي، الناشر: المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٥هـ ج١، ص٢٩١.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ج١، ص٥.

الأصول العقلية والمعطيات الدينية. وسيأتي توضيح ذلك في مدرسة الحكمة المتعالية.

سبب التسمية

بقيت نقطة أخيرة هي: لماذا سمي هذا الفرع من فروع المعرفة بـعلم الكلام؟

ذكر المحقّقون وجوهاً متعدّدة لذلك، منها:

١ - أنّ المتصدّين لهذا اللون من المعرفة كانت عادتهم في الكتب التي ألّفوها لهذا الغرض أن يعبّروا في أوّل كلّ مسألة «الكلام في كذا» و«الكلام في كذا».

٢ - أنّ الوجه هو أنّ الحديث في هذا العلم كان ينبغي السكوت فيه وعدم الخوض في مسائله كما تعتقد مدرسة الحديث؛ حيث إنّ البحث في هذا العلم إنّما ينصبّ حول «الذات وصفاتها» والمسائل المتعلّقة بذلك، وبزعم هؤلاء ينبغي السكوت وعدم الكلام، إلاّ أنّ هؤلاء العلماء تكلّموا فيها، فسمُّوا بـ«علماء الكلام».

٣ - أنّ البحث في هذا العلم إنّما بدأ من مسألة أنّ كلام الله مخلوق أم لا، حادث أم قديم، وقد شغلت هذه المسألة بال العلماء والمفكّرين الإسلاميين في عصر الخلفاء، وحدثت بسبب ذلك مشاجرات بل صدامات دامية ذكرها التاريخ وسجّل تفاصيلها، وعُرفت بـ«محنة خلْق القرآن». وربّما كان هذا الوجه هو المشهور.

هذه بعض الوجوه التي ذكرت في كلمات الأعلام في سبب التسمية.

وأمّا الفِرق والمذاهب الكلامية فهي كثيرة ومتشعّبة. ولكنّ المعروف منها في تاريخ الفكر الكلامي: المعتزلة والأشاعرة والشيعة الإمامية. وتفصيل الحديث عن هذه المذاهب، وذكر مؤسّسيها، والعوامل السياسية والفكرية التي أدّت إلى ظهورها، موكول إلى دراسة أُخرى مناسبة لها.

إلى هنا انتهى الحديث عن المدرسة الكلامية، وقد تبيّن أنّ النصّ الديني والحفاظ على ظواهره ما أمكن، هو الأساس الذي تنطلق منه هذه المدرسة. لذلك أطلق عليها المفكّرون المعاصرون مدرسة «الاتّجاه النصّي».

والسؤال الآن: ما هو الفرق بين هذا الاتّجاه واتّجاه أهل الحديث الذين هم فريق كبير من علماء المسلمين؟

لا يخفى أنّ مصطلح أهل الحديث قد يُطلَق ويراد به أُولئك الذين اعتمدوا الحديث والرواية في مقام استنباط الفروع الدينية، ويقع في قبالهم أهل القياس مثلاً، وهذا خارج عن محلّ الكلام، وقد يُطلَق ويراد به الذين اعتمدوا النصّ الديني في مقام الاستدلال على «أُصول الدين» في المقام الثاني من البحث، وبهذا يفترقون عن المتكلّمين حيث إنّهم اعتمدوا النصّ الديني في المقامين معاً، وهذا بخلافه عند المتكلّمين حيث لم يعتمدوا النص إلاّ في المقام الأوّل، كما تقدّم.

المـدرسـة العرفانية

المكوّنات والاتّجاهات والخطّ العامّ

العرفان النظري

ينقسم العرفان إلى قسمين:

القسم الأوّل: العرفان النظري: وهو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلّياته ومراتبه. بعبارة أُخرى: إنّ العرفان النظري هو بصدد إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم»، ولكن العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود، ومن هنا فإنّ العرفان النظري هو علم له موضوع ومبادئ ومسائل كأيّ لون من ألوان المعرفة الأُخرى.

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين أيضاً:

المقام الأوّل

يتناول هذا المقام الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه، خصوصاً المعارف المرتبطة بالتوحيد. فالمشرب العرفاني يعتقد أنّه لا طريق لتلك المعرفة إلاّ من خلال تصفية القلب وتزكيته بواسطة الرياضات المعنوية التي أقرّها الشارع المقدّس.

يقول السيّد حيدر الآملي: «اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسميّ اكتسابيّ، وإرثيّ إلهيّ، فالعلم الرسمي الاكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدريج، مع نصَب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة. والعلم الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الربّاني بالتدريج وغير التدريج مع روح وراحة في مدّة يسيرة. وكلّ واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكن الثاني - أي العلم الإرثي - يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون العلم الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنّها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونه، وإليهما أشار النبي صلَّى الله عليه وآله بقوله: «**العلم علمان، علم اللسان فذلك حجّة اللّه على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع**»[١]، وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «**العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع**»[٢].

والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين لكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل. ومع تقديرهما، الأصلح والأنفع منهما لايكون إلاّ العلم الثاني أي الذي هو في القلب؛ لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع، ومع أنّه كذلك المضرّة منه متوقّعة، بل هي واقعة حاصلة، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقية والعلوم الإرثية التي هي سبب المنفعة دنياً وآخرة. وبيان ذلك هو أنّ النفع من العلوم - في هذا المكان - هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى؛ لأنّ من

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٢، ص٣٣، باب١، ح٢٦.

(٢) **بحار الأنوار**: ج١، ص٢١٨، باب١، ح٤٤.

عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله تعالى على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه، عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل الحصول من العلوم الرسمية.

أمّا الأوّل - أي معرفة الله - فلأنّهم أقرّوا بعجزهم عن معرفة ذات الحقّ ووجوده. وقالوا: نحن ما نعرف منه إلاّ أسماءه وصفاته وأفعاله، والحال أنّ الذي قالوه في هذه المعارف أيضاً - عند التحقيق - لا يشهد إلاّ بجهلهم...

وأمّا الثاني - أي معرفة النفس - فلأنّهم عجزوا عن معرفة أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم فضلاً عن غيرها»[1].

«وأمّا كيفية تحصيل العلوم الحقيقية - أي الإرثي الإلهي - فهو في غاية السهولة، لأنّها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة وبيوم واحد وبليلة واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأمّا إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنّها هبة إلهية وعطية ربانيّة، فيمكن حصولها بأقلّ من ذلك»[2].

وقال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي فيما كتبه إلى الغزالي - صاحب الإحياء - يعاتبه فيها على ترك طريق الرياضة والمجاهدة، وتحصيل المعارف عن طريق العلوم الكسبية: «فينبغي للعاقل أن يخلي

---

(١) **جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود**، السيد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، الترجمة الفارسية: السيد جواد طباطبائي، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية، ص٤٧٢.

(٢) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص ٥٣٤.

قلبه من الفكر – إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة –. ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولا سيّما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله صلّى الله عليه وآله فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿**عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً**﴾[١] ومثلك مَن يتعرّض لهذه الخطّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»[٢].

مزايا المدرسة

مما تقدّم من كلام هذين العَلَمين يتبيّن أنّ الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله تعالى ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم، على ما هي عليه، ينحصر في هذا الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنوية. ولكن يبقى هذا التساؤل: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشّائي، أو النصّي (الكلامي) لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟

يمكن أن يقال بالاستناد إلى ما جاء في كلمات أصحاب هذه المدرسة: إنّ هذا العدول كان لسببين:

الأوّل: أنّ تلك الطرق لا تفيد النفس شيئاً تستريح إليه وتسكن له؛ لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه قائم على أيّ حال؛ يقول ابن عربي: «واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال

(١) الكهف: ٦٥.

(٢) **جامع الأسرار**، مصدر سابق: حيدر الأملي، ص ٤٩١.

المقلِّد المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئن ويسكن. فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التصرّف الفكري، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه، فإنّه على شبهة في ذلك»[(١)].

ويقول السيّد حيدر الآملي: «والغرض أنّ العلوم الرسمية الحاصلة عن النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»[(٢)].

الثاني: لو غضضنا النظر عن الإشكال الأوّل، فإنّ غاية ما يقال في تلك المناهج أنّها تدرك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي يحصل عليها. والكمال الذي يصل إليه العالم بها هو «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»[(٣)].

وأمّا العارف فلا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم والصور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها، هي مشاهدة جمال الحقّ وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه، وليس الكمال الذي يبتغيه هو تحصيل صورة هذه الأشياء. ومن الواضح أنّ الفرق كبير جدّاً بين من يعرف النار من خلال المفهوم والصورة الذهنية، وبين من يعرفها من خلال الإحساس بحرارتها والاحتراق بها. والأوّل حال الحكيم المشّائي، والثاني حال العارف المكاشف.

---

(١) **جامع الأسرار**: حيدر الآملي، ص٤٩١.

(٢) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص٤٩٢.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٠.

يقول الطباطبائي قدّس سرُّه: «إن العارف هو الذي يمكنه الانقطاع قلباً عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهية، والتخلّص إلى الحقّ سبحانه، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة المادّية والإشراف على الأنوار الإلهية كالأنبياء عليهم السلام»[١].

وبعبارة أخرى: إنّ اليقين على ثلاث مراتب، علم اليقين وعين اليقين، وحقّ اليقين. كما أُشير إلى ذلك في القرآن الكريم: ﴿**كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ**﴾[٢] و﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**﴾[٣].

يقول الآملي: «إن تعريف اليقين بحسب التقسيم المتقدّم، هو أنّ علم اليقين ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحقّ اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، أعني أرباب العقول المؤيّدة من عند الله، كعقول الحكماء الإلهيين المطّلعين على حقائق الأشياء على ما هي عليه، المخصوصين بالخير الكثير في قوله تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾[٤] والخير الكثير هو العلوم والحقائق والاطّلاع على سرّ القدر، الحاصلة من الحكمة الإلهية المخصوصة بهم، أي بالحكماء الإلهيين لا الحكماء الفلاسفة المبعدين عنها.

---

(١) **رسالة الولاية**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، ١٣٦٠ هـ، ص١٧.

(٢) التكاثر: ٥ – ٧.

(٣) الواقعة: ٩٥.

(٤) البقرة: ٢٦٩.

وعين اليقين لأصحاب العلوم – أي العلوم الحقيقية الإرثية الإلهية المتقدّم ذكرها – التي هي علوم الأنبياء والأولياء والمرسلين، الحاصلة لهم بالوحي والإلهام والكشف، الواصلة إلى تابعيهم بالإرث، لقوله عليه السلام: العلماء ورثة الأنبياء.

وحقّ اليقين لأصحاب المعارف أي الأنبياء والأولياء والكمّل الذين حصّلوا معرفة الله ومعرفة الأشياء – على ما هي عليه – بالكشف والمشاهدة والذوق والفناء وغير ذلك.

ومثال هذه المراتب الثلاث، مثال شخص وُلد في بيت مظلم وهو مكفوف العين، وما كان يقدر أن يطّلع ولا أن يشاهد جرم الشمس وأنوارها المشرقة على الآفاق، ولكن سمع بذكرها واطّلع على أوصافها وكيفية طلوعها وغروبها وكمال إشراقها وغير ذلك. فإذا طلع من البيت وفتح عينيه وشاهد طلوع الصبح الصادق الذي هو أعظم علامة من علامات طلوع الشمس فهو بمثابة علم اليقين، لأنّه لا يشكّ أحد في أنّ بعد طلوع الصبح يكون طلوع الشمس؛ لأنّه يعرف بالحقيقة أنّ الصبح والضياء من آثار أنوار الشمس وشعاعها المشرق، وإذا طلعت الشمس وانتشر إشراقها على الآفاق، وشاهدها الشخص على هذا الوجه مع جرمها العظيم أيضاً، فهو بمثابة عين اليقين، لأنّه شاهد بعينه الآن ما علمه بعلمه قبل ذلك. وإذا وصل هذا المشاهد إلى جرم الشمس وزالت كثافته وصار نوراً محضاً، وحصل بينه وبينها مناسبة ذاتية بحيث صارت هي هو أو هو هي، فهو بمثابة حقّ اليقين»[1].

---

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، مصدر سابق: ص٦٠٢.

موقع العقل ودوره

وثَمّ تساؤل آخر هو: أَتؤمن المدرسة العرفانية بالعقل والاستدلال العقلي في المقام الأوّل من البحث أم ترفض ذلك؟

للإجابة عن ذلك يمكن أن يقال: إنّ هناك اتّجاهين في هذا المجال:

الأوّل: هو الاتّجاه المتطرّف الذي ينكر أيّ دور للاستدلالات العقلية في مجال الكشف عن الحقائق الوجودية، وهذا ما يظهر من خلال بعض كلمات العرفاء.

منها ما ذكره الآملي حيث قال: «إن النفع من العلوم هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين ومعرفة الأشياء - على ما هي عليه - التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى، لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه، لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل من العلوم الرسمية»[1].

ومنها ما ذكره ابن فناري في مصباح الأنس حيث قال: إنّ «معرفة الأشياء على ما هي عليه»[2] بالأدلّة النظرية متعذّرة لوجوه. ثمّ استعرض وجوهاً متعدّدة للاستحالة.

ومنها ما عن عبد الرزاق الكاشاني، فإنّه رجع من العلوم الرسمية إلى العلوم الحقيقية، وصنّف في التصوّف كتباً ورسائل، حتى قال في

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص٤٧٣.

(٢) **مصباح الأنس**، لمحمّد بن حمزة بن محمّد العثماني ابن فناري، في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدين محمّد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن حسن زاده آملي ص٩.

خطبة بعض رسائله، وهي الاصطلاحات الصوفية: «الحمد لله الذي نجّانا من مباحث العلوم الرسمية بالمنّ والإفضال، وأغنانا بروح المعاينة عن مكابدة النقل والاستدلال، وأنقذنا مما لا طائل تحته من كثرة القيل والقال، وعصمنا من المعارضة والمناظرة والجدل والجدال، فإنّها مثار الشبهة ومظانّ الريب والضلال والإضلال»[١].

وبعد أن ينقل السيّد حيدر الآملي جملة من هذه الأقوال في ذمّ الاستدلال العقلي والعلوم البحثية يقول في خاتمة كلامه: «والغرض إظهار رداءة العلوم الرسمية ونفاسة العلوم الحقيقية وشرف أهلها وحسنها؛ لينظر العاقل فيهما ويختار ما هو مناسب بحاله منهما»[٢].

إلاّ أنّ هذا الاتّجاه وإن كان يظهر من بعضهم، ولكنّه غير تامّ كما هو المحقَّق عند المحقِّقين من العرفاء، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه إجمالاً في البحوث اللاحقة.

الثاني: وهذا الاتّجاه وإن كان يعتقد أنّ تفسير الوجود ونظامه وتجلّياته لا يتم إلاّ على أُسس المكاشفة والشهود، إلاّ أنّه لا يرفض كلّ الرفض أسلوب الاستدلال العقلي، بل يسمح له ولكن في حدود معيّنة؛ لعدم قدرته على نيل ما وراء ذلك، كما سيأتي عند بيان دور العقل والمنهج العقلي في مدرسة الحكمة المتعالية.

إلى هنا انتهينا إلى أنّ العارف - وخلافاً للحكيم المشّائي - يعتقد في المقام الأوّل من البحث أنّه لا طريق للوصول إلى حقائق الأشياء إلاّ من خلال المكاشفة والشهود.

---

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، مصدر سابق: ص٤٩٨.
(٢) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص٤٩٩.

المقام الثاني: عندما ينتقل العارف المكاشف إلى البحث الثاني وهو إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين، فإنّه أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف. فلا يبقى فرق أساس بين العارف والفيلسوف في هذا المقام من البحث، وإلاّ لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الادعاءات التي لا دليل قطعي يؤيدها أو يثبتها، فلا تكون حجّة على غيره. وهذا ما نجده واضحاً في المقدّمة التي وضعها الشيخ محمود القيصري لشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وكذلك ما جاء في كتاب تمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني.

قال الأوّل: «إنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن والتخمين، وما ذكر فيه مما يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعيي مشكوراً وكلامي مقبولاً وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»[1].

وقال الثاني: «وأمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي – أبو حامد – محمّد الأصفهاني المشتهر بـ(تركة) فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج على أصل المسألة، وفق ما ذهب إليه المحقّقون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه وبذل الجهد في إماطة تلك الأذيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربة في العقليات شائبة خدشة فيما هو الحقّ من تلك اليقينيات...

---

(١) **شرح القيصري على فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محي الدين بن العربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ منشورات بيدار، قم ص٤.

ثمّ إنّه لمّا كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال ناسب أن نصدّر الكلام بمقدّمة»[١].

ولكن الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أنّ كثيراً من المكاشفات العرفانية غير قابلة للبيان من خلال العبائر والألفاظ، فتقع المفارقة بين المقام الأوّل من البحث والثاني منه.

يقول الطباطبائي في هذا المجال: «الذين يحاولون بيان المعاني الشهودية من خلال القوالب اللفظية والعبارات اللغوية فهم كالذين يريدون بيان الألوان المختلفة للذي ولد من بطن أُمّه أعمى، فيحاول أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوّة السامعة»[٢].

التقويم

والبحث في هذه المدرسة لا بُدّ أن يقع في مرحلتين:

الأولى: أَكانت موفّقة للوصول إلى رؤية كونية صحيحة حول هذه المسائل الثلاث وهي «الله، الإنسان، العالم» من خلال المكاشفات العرفانية فقط، مع قطع النظر عن الاستدلالات العقلية والظواهر الشرعية، أم أخفقت في تحقيق هذا الغرض؟ وهذا يستدعي استعراض الأصول الكلّية لمدّعيات هذه النظرية للوقوف على أُسسها وما يستلزم ذلك من

---

(١) **تمهيد القواعد**، صائن الدين علي بن محمّد التركة، آقا محمّد قمشئي وآقا ميرزا محمود قمي، ط٢، تقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، ص١٠.

(٢) **مجموعة مقالات الطباطبائي** «برسشها وباسخها» (بالفارسية)، إعداد: سيد هادي خسروشاهي، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ ش، ج١، ص٣٩.

لوازم.

الثانية: لو سلّمنا أنّها استطاعت في المرحلة الأولى، أن تحقّق تلك الغاية وتصل إلى نظرية كاملة حول الرؤية الكونية - من خلال مشاهدات العارف - أفاستطاعت أن تؤسّس نظاماً فلسفياً يكون قادراً على إثبات الأصول الكلّية لمدعياتها، أم لم تكن موفّقة في ذلك؟ ثمّ يتمّ الانتقال بعد ذلك الى الاستدلالات العقلية أو النقلية القطعية التي ذكرتها لإثبات تلك الأسس.

يمكن القول إجمالاً: إنّها حقّقت إنجازات أساسية على صعيد المرحلتين معاً، وكان توفيقها في المرحلة الأولى أكثر مما توفّرت عليه في المرحلة الثانية، ولسنا الآن بصدد الدخول لبيان الحدّ الذي وفقت فيه على صعيد المرحلة الأولى، وبيان درجة نجاحها في المرحلة الثانية؛ لأنّ ذلك يستدعي وضع دراسة مستقلّة تفي بتحقيق هذين الغرضين، وهي مهمّة أساسية نرجو الله أن يوفّقنا لأدائها.

أجل، استطاع صدر المتألّهين الشيرازي أن يحقّق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحو لم يسبقه أحد إلى ذلك، كما سيتّضح من خلال استعراض أصول مدرسة الحكمة المتعالية إن شاء الله.

هذا ما يتعلّق بالقسم الأوّل من العرفان وهو النظري.

العرفان العملي

القسم الثاني: العرفان العملي: وهو الذي يتعهّد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية.

أمّا الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه، فهي الوصول إلى مقام من لا يرى في الوجود غيره تعالى أي أنّ العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾(١) يريد أن يصل إلى مقام فيه يرى الله أقرب إلى الإنسان من نفسه، لأنّه تعالى: ﴿**يَحُولُ بَيْنَ الْمَرءِ وَقَلْبِهِ**﴾(٢).

فلهذا ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «إن اللّه جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح للّه - عزّت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم»(٣).

وورد عنه أيضاً: «قد أحيى عقله وأمات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربّه»(٤).

وخلاصة الكلام أنّ العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام «لا يزال العبد يتقرّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به

---

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) الأنفال: ٢٤.

(٣) **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢٢٠.

(٤) **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢١٨.

ويده التي يبطش بها»[١].

فإذا كان السمع إلهياً فإنّه لا يسمع إلاّ الحقّ، وإذا كان البصر إلهياً فإنّه لا يرى إلاّ الحقّ، وإذا كان اللسان إلهياً فإنّه لا ينطق إلاّ بالحقّ، وإذا كانت اليد إلهيةً فإنّها لا تبطش إلاّ بالحقّ، فيكون هذا العبد إلهياً في كلّ حركاته وسكناته، ويصير مصداقاً للحديث: «**إنّ المؤمن ينظر بنور اللّه**»[٢].

هذه إلمامة عن هذه المدرسة، أمّا التفاصيل فمتروكة إلى الكتب المختصّة بهذا الفنّ، منها «شرح منازل السائرين» لعبد الرزاق الكاشاني و«شرح التلمساني على منازل السائرين» وغيرهما.

لهذه المدرسة أتباع كثيرون في تاريخ الفكر الإسلامي منهم: بايزيد البسطامي، الحلاّج، الشبلي، الجنيد البغدادي، ذو النون المصري، أبو القاسم القشيري، ابن فارض المصري، المولوي الرومي، وأمثالهم كثير.

ولكن يعدّ الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي على رأس مدرسة العرفان النظري؛ لأنّه الذي استطاع أن يجعل هذا اللون من المعرفة علماً مستقلاًّ له موضوع ومسائل ومبادئ، وبذلك امتاز هذا الفرع من المعرفة عن باقي الفروع، وكلّ من جاء بعده من العرفاء فإنّه كان يدور في ذات الدائرة التي وضع أُسسها هذا العارف المحقّق.

---

(١) **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، ج٢، ص٣٥٢.

(٢) **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢١٨.

المـــدرســة الإشراقيـّـة

عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان

يعدّ شيخ الإشراق السهروردي زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلامي، على خلاف فيما إذا كان هذا الاتّجاه امتداداً للاتّجاه الإفلاطوني في الفكر اليوناني أم لا؟

الآفاق والتحولات

كيفما كان، ففي الوقت الذي كان الفيلسوف الأندلسي «ابن رشد» مشتغلاً في المغرب الإسلامي في الدفاع عن المدرسة المشّائية التي تعرّضت جملة من قواعدها وأصولها لنقد هزّ أُسسها ومبانيها من قبل حجّة الإسلام «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة»، كانت هناك في المشرق الإسلامي بذور تَكَوُّن مدرسة فلسفية أُخرى وضع أُسسها السهروردي في كتابه الرئيس «حكمة الإشراق».

أصول هذه المدرسة لم تكن تنطلق من الأسس نفسها التي انطلقت منها الفلسفة المشّائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً، فلهذا نجد أنّ ما كان له أهمّية خاصّة في الفكر المشّائي – وهو النظر والاستدلال – لم يعدّ هو المحور والأساس في هذه المدرسة الجديدة، وما كان عديم الأهمّية هناك – وهو الشهود والمكاشفة المبنية على التصفية والتزكية –

صار هو المحور هنا.

بل يمكن القول: إنّ ظهور المدرسة الإشراقية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، يؤلّف انعطافة أساسية في تاريخ هذا الفكر، حيث أدّى بزوغ فجر الحكمة الإشراقية على أُفق الفلسفة والعلم، إلى تغييرات أساسية في المنطلقات التي كانت تنطلق منها الحكمة المشّائية، التي كانت لها الهيمنة التامّة على الأجواء الفكرية والفلسفية، ممّا أدّى بدوره إلى توقّف الحركة الفلسفية - ولو لأمد - وهذا هو القانون السائد في كلّ المدارس الفكرية والفلسفية التي بزغت على مرّ التاريخ الإنساني.

ولكن الفلسفة الإشراقية استطاعت من خلال المنطلقات الجديدة التي نادت بها، أن تذيب بظهورها، ذلك الجمود والخمود الفكري الذي كان قائماً قبلها، وتكون منطلقاً لفلسفة جديدة قائمة على أُسس غير الأسس التي قامت عليها الفلسفة المشّائية، وهذه الطريقة التي استحدثها شيخ الإشراق سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفية التي قامت عليها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازي.

العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية

يمكن تمييز هذه المدرسة عن المدارس الأخرى التي تقدّمت الإشارة إليها من خلال الأسس والقواعد التي تعتمدها في المقام الأوّل من البحث، وهو المنهج المتّبع للتعرّف على حقائق الوجود، والسبيل الذي لا بُدّ من اختياره لتأسيس رؤية كونية عن «الله» و«العالم» و«الإنسان».

وأمّا في المقام الثاني من البحث، وأعني به الطريق الذي تثبت تلك

المدّعيات للآخرين فهو – كما قلنا مراراً – الاستدلال العقلي البرهاني، فلا يختلف هذا الاتّجاه عن الاتّجاهات السابقة عليه.

ومن الخير أن نتتبّع كلمات مؤسّس هذه المدرسة للتعرّف على النهج الذي اختاره للوصول إلى الغاية التي يبتغيها.

يقول السهروردي: «وأمّا أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقرّبة إلى القدس، فقد حدّثت نفسك بالممتنع أو شبيه الممتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلاّ ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة»[1].

المزاوجة بين العقل والكشف

الواضح من عبارة السهروردي هذه أنّ الطريق لدرك العلوم الإلهية والمعارف الحقيقية إنّما يكمن بتهذيب النفس والمداومة على الأمور المقرّبة إلى عالم القدس والطهارة. ولكن هذا ليس بمعنى ردّ النظر والفكر والاستدلال العقلي – كما قد يتوهّم بعضٌ من أنّ هذا الاتّجاه لا يختلف عن المسلك العرفاني – بل بالعكس؛ فإنّ شيخ الإشراق يصرّح بأهمّية دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتبعه للوصول إلى الغاية المطلوبة، فلهذا يقول: «إنّه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشراقية ما لم يكن الحكيم ماهراً في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية». والشاهد على ذلك هو أنّه ينصح بمطالعة كتاب «التلويحات» ثمّ

---

(١) **شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي**، د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة، ص٤٧ (بالفارسية).

«المشارع والمطارحات» قبل الوقوف على كتابه الأساسي الذي يبيّن فيه أصول مذهبه الفلسفي وهو «حكمة الإشراق»، الذي يعبّر عنه صدر الدين الشيرازي: «بأنّه قرّة عيون أصحاب المعارف والأذواق»[1].

يقول في كتاب «المطارحات»: «ومن لم يتمهّر في العلوم البحثية به، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بـ(حكمة الإشراق)، وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بـ(التلويحات)»[2].

وهذه العبارة خير دليل على أنّ الحكمة الإشراقية لا تخالف الفلسفة المشّائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاصّ به. ولكن لا تكتفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب. فالعقل والكشف كلّ واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها.

يقول في «حكمة الإشراق»: «والحكماء كثيرة وهم على طبقات وهي هذه:

أحدها: حكيم إلهي متوغّل في التألّه عديم البحث.

ثانيها: حكيم بحّاث عديم التألّه.

ثالثها: حكيم إلهي متوغّل في التألّه والبحث...».

إلى أن يقول: «وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث. وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث»[3].

---

(١) **المبدأ والمعاد**، تأليف صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي بتقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر، ص١٩١.

(٢) **فلسفة السهروردي**، ديناني، ص٤٧.

(٣) **شرح حكمة الإشراق**، للفاضل المحقق والنحرير المدقّق الحكيم الإلهي محمّد بن

يقول قطب الدين الشيرازي – شارح حكمة الإشراق – في ذيل هذه العبارة: «إن الطبقة الأولى هم كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبدالله التستري ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي. وإن الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدّمين كأكثر المشّائين من أتباع أرسطو ومن المتأخّرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما. وإن الطبقة الثالثة هم أعزّ من الكبريت الأحمر ولا نعرف أحداً من المتقدّمين موصوفاً بهذه الصفة، ولا من المتأخّرين غير صاحب هذا الكتاب».

وعلى هذا فالحكمة الإشراقية وإن كانت مخالفة لكثير من المباني المشّائية، إلاّ أنّها لم تخالف المنهج العقلي الاستدلالي المتّبع عند المشّائين، يؤيّد ذلك أنّنا نجد أنّ الإشكالات التي أوردها السهروردي على أصول المشّائين جعلها تحت عنوان «كشف المغالطات» حيث قال: «الفصل الثالث – في بعض الحكومات – في نكت إشراقية والنظر في بعض القواعد (أي للمشّائين) ليعرف فيها الحقّ، ويجري أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات...»[1].

وهذا التعبير يكشف أنّ العقل كان حجّة قاطعة عند الحكمة الإشراقية، وإنّما المرفوض منه المغالطات التي جاءت في كلمات المشّائين.

مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي، ص٢٢.

(١) **شرح حكمة الإشراق**، مصدر سابق: ص١٧١.

اختلاف المنـهج بين الإشراق والعرفان

وعلى هذا الأساس يتّضح بأنّ المنهج المتّبع عند المدرسة الإشراقية ليس هو المنهج نفسه المتّبع عند الاتّجاه العرفاني - كما قد يُتوهّم - بل إنّ هناك نقطة اشتراك بينهما ونقطتي تمايز، أمّا وجه الاشتراك فهو اعتماد كلا الاتّجاهين على صقل القلب وتصفيته وتهذيب النفس والمجاهدة العملية، وأمّا وجه الامتياز بينهما فيتلخّص في أمرين:

الأوّل: أنّ المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، بل يرى أنّ الطريق العقلي لا جدوى منه ولا طائل تحته - كما تقدّم من خلال نقل بعض كلمات القوم - وهذا بخلافه في الاتّجاه الإشراقي فإنّه يقبل الاستدلال العقلي المبتني على مقدّمات برهانية يقينية، ولكن لا بمفرده بل بالاستعانة بالكشف والمشاهدة أيضاً. فهو وإن أقرّ القواعد العقلية في عملية اكتشاف الحقيقة، إلاّ أنّه يرفض كفاية ذلك وحده في هذا المجال، وإنّما يعدّ الاستدلال أحد أسباب كشف الحقيقة، ومن هنا تعدّ الفلسفة الإشراقية فلسفة استدلالية سلوكية تريد الاتّصال بالحقيقة مباشرة، لا من خلال المفاهيم والصور الذهنية فقط.

الثاني: إنّ الهدف الذي يبتغيه العارف هو مشاهدة الحقائق على ما هي عليه، ولا يرى الفهم والإدراك العلمي الحصولي كمالاً للإنسان. وهذا بخلاف الإشراقي، كأيّ حكيم وفيلسوف آخر، الذي يريد إدراك الحقيقة وفهمها. والفرق بينهما كما يقول صدر المتألّهين: «والفرق بين علوم النظّار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحد حدّ الحلاوة

وبين أن يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أن تدرك حدّ الصحّة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً وكذلك مقابل هذه المعاني»[١].

ومن الأصول الأساسية التي اعتمدتها المدرسة الإشراقية في الوصول إلى رؤية كونية عن الوجود ونظامه هو تأكيدها وحثّها على لزوم التمسّك بالكتاب والسنّة وعدم تخطّيهما وتجاوزهما. يقول السهروردي في رسالته حكمة التصوّف: «أوّل ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من آب إليه، وما تعطّل من توكّل عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القوى غوى، وهوى في غيابة جبّ الهوى، ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت عن إعطاء حقّ إرشادك، بل هو ﴿**الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**﴾ قدرته أوجدتك، وكلمته أرشدتك»[٢].

ويقول أيضاً: «أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار - بالكلّية - وترك ما لا يعنيكم من قول أو فعل، وقطع كلّ خاطر شيطاني»[٣].

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، إيران، قم، ج ٧، ص١٠.

(٢) **سه رسالة أز شيخ اشراق** (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي: الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران، ١٣٩٧ ص٨٢ (بالفارسية).

(٣) **فلسفة السهروردي**، ديناني، ص١٧.

ومن النقاط الواضحة في كتابات مؤسّس هذه المدرسة، الاستفادة من الآيات القرآنية والتأمّل في مضامينها العالية واستخراج نكات لطيفة دقيقة منها، وهذا ما لم نعهده في كلمات جملة من الاتّجاهات السابقة عليه.

يقول السهروردي في هذا المجال: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أنزل إلاّ في شأنك فقط»(١).

ويقول في أمر الدعاء: «وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلٌّ معدّ لما يناسبه»(٢).

العناصر الأساسية والتقويم

هذا مجمل الأصول والمباني الأساسية التي تنطلق منها هذه المدرسة لمعرفة الحقائق الوجودية والوقوف عليها وهي:

١ - المشاهدة والمكاشفة.

٢ - العقل والاستدلال.

٣ - ظواهر الكتاب والسنّة.

ومن الواضح أنّ هذا كلّه فيما يرتبط بالمقام الأوّل من البحث، وأمّا إذا انتقلنا إلى المقام الثاني، وهو السبيل لإثبات هذه الحقائق للآخرين، فهو - كما قلنا - طريق عقليّ يعتمد المنهج والأسلوب العقلاني للوصول إلى ذلك الهدف السامي.

---

(١) **سه رسالة از شيخ اشراق**، مصدر سابق: ١٢٩.

(٢) **فلسفة السهروردي**، ديناني، مصدر سابق: ص٤١.

أجل يبقى الكلام في أنّ المدرسة الإشراقية – كما كانت موفّقة في اكتشاف المنابع المتعدّدة للوصول إلى معرفة الأشياء – فهي لم تبتلِ بما ابتُليت بها المدارس السابقة عليها في عملية التطبيق ما بين معطيات الشريعة الحقّة، وبين ما انتهت إليها من القواعد العقلية، أو المشاهدات الذوقية، أو الظواهر الدينية، حيث إنّنا وجدنا تلك الاتّجاهات جميعها أحادية التفكير وتدور حول محور واحد، وأصل فارد، وهذا ما نجت منه المدرسة الإشراقية؛ إذ استطاعت أن تنطلق من هذه المنابع جميعاً في اكتشاف رؤيتها عن الكون والحياة.

ولكن هل حالفها التوفيق في المقام الثاني من البحث أيضاً، فاستطاعت تأسيس منظومة فلسفية عقلية متقنة تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المدعيات التي انتهت إليها في المقام الأوّل؟

لكي يمكن إعطاء رأي علميّ قائم على أُسس صحيحة، لا بُدّ من الوقوف على المباني والقواعد العقلية التي أسّستها هذه المدرسة تفصيلاً، حيث نعرف أنّ السهروردي قد درس الفلسفات السابقة عليه، وتأمّل في المعطيات العرفانية للعرفاء، ووقف على القواعد التي يمكن استخلاصها من الدين الإسلامي الحنيف، فاستخلص منها جميعاً أصولاً وأسساً اعتمدها في فلسفته.

ولكن يمكن القول – بنحو الإجمال –: إنّها لم تستطع أن تحقّق النجاح الذي حقّقته في المقام الأوّل من البحث، بل كان ذلك من نصيب صدر المتألّهين الشيرازي في الحكمة المتعالية.

سبب التسمية

بقي تساؤل لا بُدّ من الإجابة عنه، هو: لماذا سمّيت هذه المدرسة بـ «الإشراقية»؟

قال المحقّقون: إنّ سبب ذلك هو أنّ العلم نور يشرق في قلب العارف، لأنّ هؤلاء يعتقدون «أنّ مثل القلب مثل المرآة المجلوّة المصقولة محاذياً للّوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الإلهية، فكما لا يمكن أن يكون شيء محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثّر فيها، فكذلك لا يمكن شيء أن يكون محاذياً للّوح المحفوظ وهو لا يرى في المرآة القلبية الصافية.

وعن حقيقة الأدران الحاصلة والأوساخ العارضة للمرآة القلبية بسبب التعلّقات الدنيوية أخبر الله تعالى بقوله: ﴿**كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[1] وبقوله: ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ**﴾[2] وبقوله: ﴿**فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ**﴾[3] وغير ذلك من الآيات: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعقِلُها إلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾[4][5].

فمثل أهل النظر والاستدلال في تحصيل المعارف، وأهل المكاشفة والتصفية في مشاهدة الحقائق، كمثل أهل الروم والصين في صناعتهم

---

(١) المطففين: ١٤.

(٢) البقرة: ٧.

(٣) البقرة: ١٠.

(٤) العنكبوت: ٤٣.

(٥) **جامع الأسرار**، الآملي، مصدر سابق: ص٥٣٥.

للتصوير الذي حكاه الغزالي في إحياء العلوم عنهم، وهو: «إنّ أهل الروم قاموا وتوجّهوا إلى سلطان الصين ودخلوا عليه وقالوا: نحن جئنا من الروم في دعوى مع أهل الصين في صناعتهم التي هم مشهورون بها، أعني صنعة النقش والتصاوير.

فقال لهم السلطان: فكيف نعرف صنعتكم وصنعتهم؟

فقال أهل الروم: عيّن لنا موضعين بحيث ما يطّلع أحد منّا على الآخر حتى نعمل صنعتنا، فذاك الوقت أنت تحكم بيننا.

فعيّن لهم السلطان صفّة كبيرة، وحال بينهما بستر مانع فصل كلّ واحد منهما عن الآخر. فاشتغل كلّ منهما بنقش حائط من حيطان الصفة، فأهل الروم لمّا عرفوا مهارة أهل الصين وصناعتهم وتحقّقوا أنّهم ليسوا من رجالهم اشتغلوا بصقل حائطهم وتصفيته مدة اشتغال أهل الصين بتصويره وتزويقه، فلمّا فرغ أهل الصين من شغلهم توجّهوا إلى السلطان، وقالوا: فرغنا من شغلنا ولا بُدّ من الحكم بيننا.

فقام السلطان ودخل الصُّفة وأمر برفع الستر بينهما، فحين ارتفع الستر انعكس النقش الذي كان على حائط أهل الصين فظهر في حائط أهل الروم أحسن وألطف من ظهوره على حائطهم، لأنّه كان يظهر في حائطهم كأنّه متحرّك لصقالته ولطافته، فحكم السلطان بأنّ هذا ألطف وأحسن».

يقول السيّد حيدر الآملي معلّقاً على الحكاية: «إن تحصيل علوم أهل الظاهر مثل أهل الصين في صناعتهم، ومثال أهل الباطن مثال أهل الروم في صقالتهم، أعني أنّ المدة التي يقضيها أهل الظاهر في نقوش العلوم

على ألواح خواطرهم بقلم التحصيل يقضيها أهل الباطن في تصفية قلوبهم وصقلها من الرين والختم الحاصلين لها بسبب التعلّقات الدنيوية، حتى إذا ارتفع الحجاب حصل لهم بذلك من العلوم والمعارف دفعة بقدر ما حصل لأولئك بسنين كثيرة، بل وأضعاف ذلك بمرار كثيرة»[١].

---

(١) **جامع الأسرار**، الآملي، مصدر سابق: ص٥٣٧.

مـدرسـة الحكمة المتعالية

مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

نتتهي أخيراً إلى مدرسة الحكمة المتعالية التي وضع أُسسها صدر الدين الشيرازي المعروف في الأوساط العلمية والفلسفية بـ «صدر المتألّهين».

صدر المتألّهين

لم يذكر أصحاب التراجم سنة لولادة الشيرازي، ولكن قالوا إنّ وفاته كانت سنة ١٠٥٠ من الهجرة. إلاّ أنّ المحقّق السيّد جلال الدين الأشتياني ذكر في كتابه عن حياة صدر المتألّهين أنّ سنة ولادته هي سنة ٩٧٩ هـ. وعلى هذا الأساس فعمره الشريف حين الوفاة هو إحدى وسبعون سنة[١].

«ولد في شيراز من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، وقيل كان أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز وأنّه من عائلة محترمة هي عائلة قوامي، وهذا الوزير لم يولد له ذكَر. فنذر لله أن ينفق مالاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رزق ولداً ذكراً صالحاً موحّداً، فكان

---

(١) **شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا**، السيد جلال الدين آشتياني، الناشر: نهضت زنان مسلمان، ص١ (بالفارسية).

ما أراد في شخص ولده هذا محمّد صدر الدين، فتربّى هذا الولد الوحيد لأبويه في حجر والده معزّزاً مكرّماً، وقد وجّهه لطلب العلم، ولمّا توفّي والده الذي لم نتحقّق سنة وفاته، رحل صاحبنا لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذ في عهد الصفوية»[١].

الحكمة المتعالية

لكي تتّضح أهمّية الدور الذي نهضت به هذه المدرسة للكشف عن حقيقة المعارف التي جاء بها الإسلام في الرؤية الكونية التي ترتبط بـ«الله» و«الإنسان» و«العالم»، لا بُدّ أن نرجع قليلاً إلى المسالك والمشارب التي سبقت ظهور هذه المدرسة؛ لنقف على القواعد والأصول التي أسّستها كلّ واحدة منها، حيث نجد أنّ الحكمة المشّائية كانت تنطلق من أُسس لتفسير الوجود والنظام الذي يحكمه تختلف عن تلك التي ذكرتها الحكمة الإشراقية، وهما يفترقان عن المنهج العرفاني، وهكذا حال علم الكلام حيث كان له قواعد وأصول أخرى تختلف عن سابقاتها. وهذا الاختلاف في المنهج المتّبع لفهم مسائل الوجود والكشف عن أسراره، أدّى إلى اختلافات أساسية في القواعد والأصول التي انتهت إليها هذه المدارس، ومنه انطلقت الرؤى الكونية المتعدّدة، فكانت هناك رؤية كونية فلسفية، أو عرفانية، أو دينية، وغير ذلك.

وهذا الاختلاف ألقى بظلاله على فهم القرآن الكريم الذي يعدّ المنبع الأساسي لهذه المعارف والحقائق، فحاولت كلّ طائفة أن تحمل

---

(١) مقدّمة العلاّمة الشيخ محمّد رضا المظفر **للحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١ ص٤.

القرآن على تلك النتائج التي انتهت إليها وتفهمه من خلالها. فانبثق فهم عرفانيّ للقرآن، وفهم فلسفيّ – عقليّ، وفهم كلاميّ، وفهم روائيّ وهكذا.

لقد تقدّم عن الطباطبائي أنّ الاختلاف بين المذاهب بلغ حدّاً لم يبق جامعاً بين أهل النظر إلاّ لفظ «لا إله إلاّ الله، ومحمّد رسول الله» وأنّ ذلك كان معلولاً لاختلاف المسائل والآراء العلمية[1].

لقد أدّت هذه المسالك والاتّجاهات المتعدّدة إلى وقوع مصادمات فكرية حادّة بين أتباعها، بل كانت في بعض الأحيان سبباً لوقوع مصادمات دموية بين الفلاسفة والعرفاء من جهة وبين المتكلّمين والفقهاء من جهة أخرى. وخير شاهد على ذلك ما نجده واضحاً في كتابَي «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» للغزالي، وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، وكذلك ما ينقله لنا التاريخ من الإعدامات التي أودت بحياة بعض العرفاء الذين جاهروا بعقائدهم، إثر اتهامهم بالكفر والزندقة والحلول والاتّحاد من قبل خصومهم الفقهاء والمتكلّمين، فهذا هو شيخ الإشراق السهروردي قد قتل ظلماً وزوراً بسبب التماس عدة من الذين خالفوه في آرائه الجديدة التي بشّر بها.

هذه هي النظريات الفلسفية والعقائدية التي كانت قائمة بين علماء المسلمين، وقد انطلقت مبادرات عديدة لجمع هذه الأصول والقواعد ضمن منظومة فلسفية واحدة توفّق بين مكاشفات العارف والقواعد والأصول التي يقولها الفيلسوف من جهة، وبين ظواهر الشريعة التي

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٥.

يتّكئ عليها المتكلّم والمحدّث من جهة أخرى، وهذه هي مقولة الجمع ما بين العرفان والبرهان والقرآن.

ربما كان أوّل من تنبّه إلى ذلك وحاول أن يجعل الأبحاث الفلسفية قائمة على أساس التوفيق ما بين العقل والكشف والشرع هو أبو نصر الفارابي كما يذهب لذلك الطباطبائي[١]، ثمّ جاء بعده دور ابن سينا في مقامات العارفين من الإشارات، لتنضج الفكرة أكثر على يد شيخ الإشراق السهروردي الذي أشرنا إلى المنهج الذي اتّبعه في مدرسته، ثمّ ظهرت بعده في كلمات شمس الدين تركة والمحقّق الطوسي شارح الإشارات.

لكن هذه المحاولات أخفقت بأجمعها في الرسو على مقولات أساسية لإنشاء منظومة فلسفية تكون قادرة على التوفيق ما بين المعارف القرآنية من جهة وبين القواعد العقلية والمكاشفات العرفانية من جهة أخرى، وهذا لا يعني أنّها لم تحقّق نجاحاً في هذه المجالات، وإنّما المقصود أنّها لم تحقّق القدر الأدنى لإنشاء مثل هذه المنظومة، حتى انتهى الأمر إلى صدر المتألّهين الشيرازي، فحاول القيام بهذه المهمّة التاريخية الجبّارة التي خرج منها مظفراً منتصراً بالمقارنة مع من سبقه.

التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان

من هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي: ما معنى التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان؟ أهو بمعنى التلفيق ما بين الأصول الفلسفية للمشّائين، والقواعد التي ذكرها العرفاء في العرفان النظري، والمباني التي أسّسها المتكلّمون في أبحاثهم الكلامية، بحيث تنتهي الحصيلة الى أن

---

(١) **مجموعة مقالات**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢، ص٦.

تكون الحكمة المتعالية هي مدرسة ملفقة من هذه المدارس؟ أم ليس الأمر كذلك بل إنّ تلك الفلسفات والمذاهب الفكرية هي بمنزلة العناصر والبنى الأساسية بالنسبة إلى الحكمة المتعالية، بحيث فقدت العناصر المكوّنة لها صيغتها الخاصّة بها، وامتزجت واتّحدت هنا في منظومة فلسفية مستقلّة دونما تنافٍ لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن؟

زعم بعض الباحثين أنّ الشيرازي لم يكن عنده شيء جديد وأنّ كلّ ما أتى به هو التلفيق ما بين الأصول التي وجدت في المدارس السابقة عليه.

بيد أنّ هذه الدعوى تجانب الحقيقة كثيراً. فالحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركّبة ولكنّها موحّدة ومبتكرة، وقد استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسية من خلال طريقتها الخاصّة وفي ضوء الأسس التي اكتشفتها «فابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة والعلوم، ووحّدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أُخرى، ودمجت العناصر المشّائية والإشراقية والعرفانية والدينية، فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي. وابتكار الحكمة المتعالية هذه عملية فكرية سلوكية تعاطاها صدر المتألّهين وأدّى بذلك تكليفه إلى الإنسانية والحضارة وإلى مبدئهما ومبدأ الكلّ»[١].

---

(١) **مفاتيح الغيب**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية، ص مب.

يقول العلاّمة مطهّري: «إنّ المحقّق إذا طالع بدقّة كتب صدر المتألّهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتّضح له – بنحو لا ريب فيه – أنّ فلسفة صدر المتألّهين تعدّ منظومة فلسفية منظّمة ومبتكرة، ولا يعقل أن تتحقّق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظومات مختلفة»[(١)] بل ومتخالفة.

ويقول العلاّمة الطباطبائي: «إن التأمّل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية، هيّأت أرضية جديدة لصدر المتألّهين لكي يحقّق تقدّماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحرّكة الوثابة والمبدعة التي حلّت في الفكر الفلسفي وأخذت موقع السكون والخمود الذي كان يحكمها، مضافاً إلى النظريات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفي»[(٢)].

على هذا، نستطيع القول: إنّ المدرسة الفلسفية التي وضع أُسسها صدر المتألّهين لم تكن تلفيقاً ولا اقتباساً من الآخرين؛ لأنّنا عندما نقف على الأصول والقواعد التي نقّحها وبرهن عليها نجدها على أقسام:

الأوّل: إنّ بعض تلك القواعد لم تكن مطروحة في كلمات السابقين عليه من الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين، وإنّما طرحت في كلماته لأوّل مرّة.

الثاني: كان قسمٌ منها مذكوراً في كلمات السابقين ولكنّه كان مرفوضاً لعدم قيام البرهان عليه.

---

(١) **مقالات فلسفي**، الأستاذ مطهّري، منشورات الحكمة، ج٣، ص٧٥، (بالفارسية).

(٢) **مجموعة مقالات**، مصدر سابق: ج٢، ص٦.

الثالث: إنّ هناك جملة من المسائل ورد ذكرها في كتب العرفاء السابقين عليه، إلاّ أنّها كانت تفتقر إلى الدليل العقلي الذي يثبتها.

اتّضح مما تقدّم أنّ المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين لكشف حقائق الوجود ومعرفة أسراره لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض، كما رأينا في الحكمة المشّائية، ولا المشاهدة والمكاشفة فقط كما هو الحال عند العرفاء، وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة منعزلاً عن البرهان والعرفان كالمتكلّمين، وإنّما اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن جنباً إلى جنب.

يقول الطباطبائي: «الذي يظهر من كلام صدر المتألّهين أنّه انتهى في آخر المرحلة الأولى من حياته العلمية إلى أنّه لا ينبغي للحكيم أن يكتفي بالاستدلال العقلي المحض ـ الذي هو مسلك المشّائين ـ للوصول إلى الحقائق العلمية وخصوصاً في المعارف الإلهية. بل الجهد الفكري للإنسان كما يستطيع الوصول إلى القواعد الكلّية الفلسفية من خلال القياسات المنطقية، كذلك يستطيع الوصول إلى الحقائق والمعارف من خلال نمط آخر من الجهد الإنساني وهو الكشف والشهود. وكما أنّ بعض نتائج القياسات المنطقية والاستدلالات العقلية لا ريب في مطابقتها للواقع والكشف عنه، كذلك هناك موارد للكشف والشهود فيها الخصوصية المتقدّمة نفسها، وإذا ثبت لنا بالبرهان القطعي صحّة ثبوت الوحي، عندها لا يبقى فرق أيضاً بين المعارف الدينية التي يخبر عنها الدين، والتي ترتبط بالمبدأ والمعاد وبين نتائج البراهين العقلية والقطعية.

ومن هنا جعل صدر المتألّهين الأساس الذي انطلق منه للأبحاث

عموماً، والإلهية خصوصاً، هو التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وحاول الكشف عن الحقائق الإلهية عن طريق المقدّمات البرهانية، والمشاهدات العرفانية، والموادّ الدينية القطعية»[1].

وما ذكره الطباطبائي عن فيلسوفنا الشيرازي نجد شواهده واضحة جلية في مصنّفاته حيث يمكن تتبّع كلماته للوصول إلى أنّه اعتمد هذه العناصر الأساسية التي تألّفت منها الأصول الأوّلية للحكمة المتعالية. ويمكن أن نقف على ذلك من خلال المراحل التي مرّ بها في نشأته العلمية.

المرحلة الأولى: دور التلمذة والتعلم

وهي الفترة التي اشتغل فيها بتحصيل العلوم العقلية من خلال تتبّع آراء الفلاسفة ومناقشاتهم، والوقوف على المذاهب الكلامية ومسالك المتكلّمين، ولم يكتفِ بذلك، بل حاول دراسة العلوم النقلية، من الحديث والفقه والتفسير وغيرها من العلوم، وقد أعانه على ذلك أساتذة كبار كالمحقّق السيّد محمّد باقر المعروف بـ«مير داماد» والشيخ بهاء الدين محمّد العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائي».

يقول صدر المتألّهين عن هذه المرحلة من حياته العلمية: «ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أوّل الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أُوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم،

(١) **مجموعة مقالات**، مصدر سابق: ج٢، ص٥.

وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلاً يختار اللباب عن كلّ باب ويجتاز عن التطويل والإطناب»[١].

وثَمَّ من الدراسين المعاصرين من يفصّل هذه البرهة في حياة صدر الدين، على النحو التالي:

«أوّلاً: درس الفلسفات والآراء الدينية والعرفانية درساً متعمّقاً متجنّباً عن الانحياز إلى رأي خاصّ أو فلسفة خاصّة من دون أن يسانده البرهان، واكتشف في دراساته أصول المذاهب والآراء والفلسفات وطرقها الإثباتية وفهم صلاتها ومميزاتها، وعلم - بمقدار كبير - جهات كمالها ونقصها، فاطّلع بذلك على الفلسفات والآراء والمعارف في تطوّرها الأغريقي الفارسي الإسلامي.

وثانياً: درس المذاهب الكلامية درساً متمادياً في الأطراف واجتنى منها ما أثمرت من التفسيرات العقلية والدينية، ولم يحذفها كلّها بمجرد أنّ أدلّتها أدلّة جدلية غير منساقة مع الطرق المنطقية، بل حذف منها جدلها وإجاباتها الباطلة وأخذ منها ما تلاءَمت مع الأصول المنطقية»[٢].

والذي يظهر من خلال كلماته التي وقفنا عليها، أنّ مسلكه العرفاني لم ينضج في هذه المرحلة من حياته، بشهادة ما سيقوله عن نفسه كما سنشير إليه.

وهنا لا بأس بالإشارة إلى اعتقاد بعض أنّ صدر الدين الشيرازي أظهر الندم والأسف على ما ضيّع في هذه المرحلة من عمره، ويجعل ذلك دليلاً على ذمّ الفلسفة والعلوم العقلية، ويستشهد بما ذكره في الأسفار: «وإني

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٤.

(٢) **مفاتيح الغيب**، المقدمة، ص عج.

لأستغفر الله كثيراً مما ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث»[1].

إلاّ أنّ هذا الكلام غير دقيق، لأنّ هذا النصّ لا يكشف عن ذمّ العلوم العقلية والآراء الفلسفية بنحو الإطلاق، وإنّما يقتصر على ذمّ «آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام» فهو قد بيّن أنّ الذي استغفر منه هو سنخ خاصّ من العلوم البحثية بقرينة ما ذكره بعده بقليل حيث قال: «إن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم» فليس من الصحيح نسبة هذه المقولة إليه، وإلاّ فإنّه كَتبَ الأسفار الأربعة في المرحلة الأخيرة من عمره الشريف.

المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة

بعد نهاية المرحلة الأولى من حياته التي صار فيها أستاذاً كاملاً في العلوم الرسمية والكسبية، أدرك أنّ هذه لا تشفي الغليل، وأنّ هناك مرحلة أُخرى لا بدّ من طيها والوصول إليها، فلهذا غادر تلك الديار وتوجّه إلى مدينة قم المقدّسة واستقرّ في إحدى قراها وهي قرية «كهك» كما قيل[2]، واستمرّت هذه العزلة خمسة عشر عاماً، اشتغل خلالها بالمجاهدات والرياضات المعنوية، حتى استطاع أن يفتح نافذة إلى عالم القدس والملكوت، فشاهد بعين البصيرة ما كان قد حصل عليه عن طريق الاستدلال

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص١١.

(٢) **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، المحدّث المتبحّر الجامع المحقّق الشيخ عباس القمّي (طاب ثراه) دار المرتضى، بيروت، ج٢، ص١١٧، الهامش.

العقلي في المرحلة الأولى.

يقول صدر المتألّهين عن هذا التحوّل في حياته: «وإنّي كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظّار حتى ظننت أنّي على شيء. فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي، رأيت نفسي - وإن حصّلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان - فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلاّ بالذوق والوجدان، وهي الواردة في الكتاب والسنّة من معرفة الله وصفاته وأسمائه وكتبه ورسله، ومعرفة النفس وأحوالها من القبر والبعث والحساب والميزان والصراط والجنة والنار وغير ذلك مما لا تعلم حقيقته إلاّ بتعليم الله ولا تنكشف إلاّ بنور النبوّة والولاية»[1].

« فتوجّهت توجّهاً غريزياً نحو مسبّب الأسباب وتضرّعت تضرعاً جبليّاً إلى مسهّل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال منقطع الآمال، منكسر البال، متوفّراً على فرض أؤدّيه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه، أو تأليف أتصرّف فيه، اشتعلت نفسي - لطول المجاهدات - اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية، فأطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان،

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين، ج٧، ص١٠.

بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان عاينته – مع زوائد – بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية»[(١)].

ممّا تقدّم يتبيّن أنّ فيلسوفنا المترجم له، يعتقد أنّ معرفة الحقائق يمكن أن تحصل عن طريق البحث والاستدلال العقلي القائم على الأقيسة والمقدّمات المنطقية، ويمكن الحصول عليها أيضاً عن طريق المكاشفات التي تحصل للعارف والسالك بطول المجاهدات والانقطاع إلى الله تعالى، بعد تصفية الباطن ورفع الحجب عن النفس.

بتعبير آخر: إنّ تجريد النفس عن شهواتها ولذائذها والتخلّص من أدران الدنيا وأوساخها، تصقل مرآة القلب المعنوي فتنطبع عليها صور حقائق الأشياء كما هي.

والفرق بين العلمين – كما تقدّم منه – هو الفرق بين من يعلم الحلاوة بالوصف والحدّ، ومن يعلمها بالذوق والوجدان، وإن الثاني أقوى وأحكم ولا يمتنع وقوعه، بل هو واقع – فعلاً – للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء.

مركّب العقل والشهود

وعلى هذا الأساس فهو لا يكتفي بأحد الطريقين دون الآخر، بل نجده يذمّ القائلين بالاستغناء بأحدهما عن الآخر، وإنّما الطريقة الحقّة عنده هي الجمع بين المنهجين والطريقتين.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٨.

قال في ذمّ المكتفين بالطريقة البحثية: «إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاّك والعرفاء وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم»[١].

وقال أيضاً: «لا على مجرد الأنظار البحثية التي ستغلب - بالمعوّلين عليها - الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلّما دخلت أُمّة لعنت أُختها»[٢].

وكذلك ذمّ أُولئك الذين اقتصروا على مجرّد الذوق والوجدان، ورفضوا البحث والبرهان، حيث قال: «لأنّ من عادة الصوفية الاقتصار على مجرّد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأمّا نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية»[٣].

وقال أيضاً: «ولا تشتغل بترّهات عوامّ الصوفية من الجهلة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنّها فتنة مضلّة وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة، وهم الذين: ﴿**فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾[٤] وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرف عين»[٥]

إن المنهج الحقّ الذي يجب اتّباعه - في عقيدة الشيرازي - أنّه لا غنى للإنسان الطالب للحقيقة بأحد الطريقين عن الآخر، «وقد كررّ ذلك

---

(١) **مفاتيح الغيب**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص١٤٢.
(٢) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٩.
(٣) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** ج١، ص١١.
(٤) سورة غافر: ٨٣.
(٥) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٢.

في كتبه وأكّده مرة بعد أُخرى، فأصرّ على ضرورة الجمع بينهما، كما جمع هو وتفرّد بهذا الجمع فبلغ باباً لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية»[١].

قال صدر المتألّهين: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمليّين من العرفاء، فإنّ ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظنّ أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشّائين ومتأخّريهم، دون أئمّتهم ومتقدّميهم كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم أن كان يقدر على إثباته بقوّة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم».

«إذن لا المشّاؤون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان، فهو المتفرّد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما»[٢].

وقال أيضاً في الطريقة التي اتّبعها في كتابة الأسفار الأربعة – الذي هو أجلّ وأعظم كتب الفلسفة، ولولا خوف المغالاة لقلنا إنّه أعظم كتاب فلسفي أنتجه إلى زماننا ذهن بشري غير معصوم، وهو موضوع للدراسات العميقة في ميدان مشاكل الكون العظمى يعالجها بطريقة مبتكرة غير معهودة – قال: «إنّه قد اندمجت فيه العلوم التألّهية في

---

(١) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٠.

(٢) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٠ نقلاً عن المبدأ والمعاد.

الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع»[١].

موقع الشريعة

إلى هنا اتّضح أنّ صدر الدين الشيرازي استند إلى المعطيات العقلية البرهانية إلى جنب المكاشفات العرفانية للوصول إلى حقائق الوجود ومعرفة أسراره، ولكن مع هذا كلّه نجد أنّ موقف فلسفته تجاه آراء الشريعة لم يكن سلبياً أو هامشياً، وإنّما كان موقفاً يعبّر عن أصالة الآراء الدينية وأنّها قادرة على أن تكون عنصراً أساسياً في النسيج الذي اعتمده لتأسيس رؤيته عن مسائل الكون والوجود. وقد أعانه على ذلك دراسته المعمّقة للمذاهب التفسيرية المتعدّدة حول القرآن، وهذا ما نشاهده في التفسير الكبير المسمى بـ«تفسير القرآن الكريم»، وكذلك وقوفه على التراث الروائي الوارد عن الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام، كما يتجلّى واضحاً في شرحه العميق لكتاب «أصول الكافي».

إنّ هذه الخبرة الواسعة في الآراء الدينية أفادته كثيراً في بناء صرح فلسفته الجبّارة، حيث اتّخذها بمثابة أصول عقلية يقينية، ففرّع عليها نتائج أساسية وعميقة، والسبب الذي جعله يتعامل مع المعطيات الدينية القطعية كقضايا عقلية يقينية هو أنّ هذه المعطيات «بصفتها صادرة عن مبدأ العقل والوجود والحجج المعصومين عن الخطأ والزلل هي قضايا يقينية وضرورية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وبهذا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٩.

العنصر الغني – الذي أدخله الشيرازي في فلسفته – استجدّت الفلسفة تطوّرها بقفزات جبّارة وأثمرت عدداً كبيراً من المسائل الجديدة التي لم تكن تعهدها الفلسفات السابقة في الإغريق والفرس ولا في غيرهما من معاهد الفلسفة والحضارة، فبلغت مسائل الفلسفة الإسلامية الحديثة عدداً كبيراً يثير الإعجاب»[1]، فبعد أن كانت المسائل الفلسفية في العصر اليوناني لا تتجاوز (٢٠٠) مسألة بلغت على يد الفلسفة التي أشادها صدر المتألّهين (٧٠٠) مسألة[2]. فتضاءلت عند بريقها ولمعانها أضواء الفلسفات الغابرة، كما تتضاءل النجوم في مشهد ضوء الشمس.

إذن النقطة المحورية الثانية في فلسفة صدر المتألّهين هي اعتقاده بتطابق الشرع والعقل في جميع المسائل الحكمية. وعلى هذا الأساس قال في الأسفار الأربعة: «كلّ ما أزيل ظاهره عن الإحالة والامتناع، قام التنزيل الإلهي والأخبار النبويّة الصادرة عن قائل مقدّس عن شوب الغلط والكذب، مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية»[3].

وهذا النصّ يدلّ بوضوح أنّ قول المعصوم القطعي يمكن أن يقع حدّاً أوسط في البرهان ويعطي نتيجة يقينية على حد نتائج البراهين العقلية والرياضية.

وقال أيضاً: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدّقون بالأشياء إلاّ بمكافحة الحسّ للمحسوس، ولا يذعنون بالعقليات

---

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق: المقدمة، ص عج.

(٢) **مجموعة مقالات**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢، ص١١.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٩، ص١٦٧.

ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس، فلنذكر أدلّة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[١].

وقال أيضاً: «هيهات، هيهات، قد خاب على القطع والبتات، وتعلّق بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن والخبر، مثاله المعترض لنور الشمس والقمر مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالشرع مع العقل نور على نور»[٢].

ثمّ يعترض على أولئك الذين اكتفوا بأحدهما واستغنوا عن الآخر بقوله: «وعرفوا أنّ من ظنّ من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتّباع الظواهر ما أتوا إلاّ من ضعف العقول وقلّة البصاير، وأن من تغلغل من المتفلسفة وغلاة المعتزلة في تصرّف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أُتوا إلاّ من حيث الضماير، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيدان عن الحزم والاحتياط»[٣].

هذه هي الأركان الثلاثة التي تؤلّف المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٨، ص٣٠٣.
(٢) **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، الطبعة الحجرية، ص٤٣٨.
(٣) **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، ص٤٣٨.

للكشف عن الحقائق والوقوف عليها، وهي: البرهان، والعرفان، والقرآن.

إلاّ أنّ الذي يتبادر إلى الذهن من هذا الكلام، أنّ هذه الطرق الثلاث تعدّ عند مؤسّس هذه المدرسة في عرض واحد ولا يوجد لبعضها تقدّم على بعض، وهذا ما لا يقبله الشيرازي نفسه حيث يرى أنّ قطب الرحى في هذه الأركان الثلاثة إنّما هو القرآن الكريم والشريعة الحقّة، والعرفان والبرهان يدوران حيثما دار. يقول شيخنا الأستاذ جوادي: «إن الحكمة المتعالية وجدت كمالها في الجمع بين الأدلّة: البرهان، والعرفان، والقرآن، وأنّه لا يوجد أيّ اختلاف بينها، وإنّما هي في توافق وانسجام تامّ، نعم في مقام المقايسة الداخلية بين هذه الطرق الثلاث، فإنّ المحورية والأصالة هي للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكّان عنه»[(١)].

ولعلّ أصرح تعبير صرّح به الشيرازي بأنّ الشريعة الحقّة هي الميزان الذي يزن به تمام المعارف والحقائق الإلهية هو قولـه في كتاب «العرشية»: «ختم ووصية، يقول هذا العبد الذليل: إنّي أستعيذ بالله ربّي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنفاتي من كلّ ما يقدح في صحّة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيّد المرسلين وخاتم النبيين (عليه وآله أفضل صلوات المصلين) أو يُشعر بوهن بالعزيمة والدين أو ضعف في التمسّك بحبله المتين، لأني أعلم يقيناً أنّه لا يمكن لأحد أن

---

(١) **رحيق مختوم**، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد الأول، ج١، ص١٧ (بالفارسية)؛ **شرح حكمت متعالية أسفار أربعة**، آية الله عبدالله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد السادس، ج١، ص٣٩ (بالفارسية).

يعبد الله – كما هو أهله ومستحقّه – إلاّ بتوسط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل المكمّل خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت الأسفل والأعلى ونشأتي الأخرى والأولى»[١].

حدود العقل

ثمّ إنّه تجدر الإشارة إلى أنّ الدائرة التي يقول فيها العقل والاستدلال العقلاني كلمته، تختلف عن تلك التي يقول فيها العرفان والمكاشفة مقولته، فليس أحدهما في عرض الآخر حتى يقع التنافي والتضادّ ما بينهما، وإنّما يأتي دور المكاشفة حيث ينتهي دور العقل.

يقول صدر المتألّهين: «لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين مالا يناله، فهو أخسّ من أن يخاطب، فليترك وجهله»[٢].

وقال أيضاً: «ثمّ إنّ بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدّ ما هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنّما يعرف بطور الولاية والنبوّة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة وتصرّف هناك»[٣].

---

(١) **عرشية**، صدر المتألّهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملاصدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني ص٢٨٥.

(٢) **الرسائل**، صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران، ص٢٨٣.

(٣) **شرح أصول الكافي** في آخر كتاب مفاتيح الغيب، العلاّمة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١ هـ الطبعة الحجرية، ص٤٦١.

ومراد الشيرازي من طور الولاية هو المكاشفة والعيان، فهو لا يخطّئ العقل فيما يصل إليه ولكن يعتقد أنّ له حدّاً يقف عنده الاستدلال والبرهان. فالفلسفة الصدرائية ترى أنّ العقل وركائزه يمكنه أن يتقدّم لاكتشاف حقائق الوجود إلى حدّ معيّن لا يستطيع تجاوزه بعد ذلك؛ لقصوره عن إدراك ما وراء ذلك الحدّ، وهنا يبدأ دور المكاشفة والشهود لاكتناه سرّ الوجود بالاتّصال بربّه مباشرة.

على هذا الأساس لا يقع أيّ تصادم أو تعارض بين العقل وقدرته على معرفة الحقيقة، والشهود وقدرته على اكتناهها؛ لأنّ المكاشفة تبدأ من حيث ينتهي دور العقل، فهي في طولها لا في عرضها فلا تنافي ما بينهما، وهذا معنى قول العرفاء المتألّهين: «إن المكاشفة طور وراء طور العقل»[1]، وليس مرادهم أنّ المكاشفة تقول شيئاً يتنافى مع أحكام العقل الصريح، بل يشاهد العارف حقائق لا يستطيع العقل أن ينالها.

مع المدارس الأخرى

وهذه إحدى المميزات الأساسية التي تفترق بها الحكمة المتعالية عن الفلسفة المشّائية، فبينما كان موقف الأخيرة من العرفان والقواعد العرفانية سلبياً على وجه العموم - بمعنى أنّ هذه الفلسفة لم تقرّ أصول المكاشفة والشهود ولم تؤمن بمعطيات تلك الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها والإيمان المنطقي بها، فرفضت كلّ قيمة لمعطيات العرفان العملي - نجد أنّ الحكمة المتعالية سلكت اتّجاهاً آخر يقول: «إن الأصول العقلية ليست بمثابة يمكن بناء صرح علميّ شامخ عليها؛

---

(١) **شرح القيصري على فصوص الحكم**، النص الإبراهيمي، الفص العزيزي، ص ٣٠٤.

وذلك لقصورها عن أن ينكشف بها تلك الحقائق الوجودية التي تخضع عندها قوّة العقل، لا لمنافاتها ومخالفتها لتلك الحقائق. إذن يجب أن نحصّل أصولاً تقوى على كشف الأطوار المستقرّة فوق الطور العقلي، وليست هذه الأصول إلاّ أُسس المكاشفة وقواعد الشهود، أعني الأسس والقواعد التي أنتجها الاتّصال بسرّ الوجود مباشرة - كما يقول علم العرفان - ثمّ إذا تحصّلت هذه الأسس والقواعد إمّا بالكشف المباشر والشهود المتّصل بالغيب وإمّا بالإيمان بمن يدّعي ذلك، فللباحث عن العرفان أن يستخرج المسائل عن تلك الأسس استخراجاً مبنيّاً على أصول العقل وضوابطه. فأصول العقل بدلاً من أن تلعب دور التأسيس للمسائل وتتلقّى بمثابة البنيات الأساسية للقضايا، بدلاً عن ذلك تلعب هنا - أي في طور العرفان - دور التنظيم والاستخراج، كالدور الذي تلعبه قواعد المنطق في الفلسفة وسائر العلوم الاستدلالية»[1].

وأمّا الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية فقد اتّضح أيضاً؛ لأنّ الحكمة المتعالية تعطي دوراً أساسياً للاستدلال العقلي في مجال اكتشاف الحقائق الوجودية، إلاّ أنّها لا تعتقد أنّ العقل قادر على نيل كلّ الحقائق من خلال المنهج العقلاني وإنّما تسمح له في حدود معيّنة وترفض قدرته على ما وراء ذلك، بخلاف ما وجدناه في بعض النصوص التي أشرنا إليها في المدرسة العرفانية التي أنكرت أن يكون للعقل أيّ دور في مجال الكشف عن حقائق الوجود والنظام الذي يحكمه.

إلى هنا وقفنا على العناصر الأساسية التي تكوّن العمود الفقري

---

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق: المقدمة، ص كر.

لفلسفة صدر المتألّهين في المقام الأوّل من البحث. وقد تبيّن أنّ المنهج الذي ابتكره الشيرازي لذلك هو إعطاء الأصالة والاستقلالية للبرهان والعرفان والقرآن على حد سواء، بنحو أدّى إلى التوافق والانسجام التامّ ما بين هذه المنابع، وهذا على العكس من المدارس والاتّجاهات السابقة عليه، حيث وجدنا أنّ كلّ واحدة منها تختطّ لنفسها طريقاً معيّناً وتغفل عن الطرق والمنابع الأخرى، أو تتعرّض لها بنحو الشاهد والمؤيّد.

والحاصل أنّ ما يُستوضح من أسلوبه في التأليف أنّ له فكرة واحدة يسعى إليها جاهداً في كلّ ما ألّف، وملخّصها عبارته المتقدّمة من «أن الشرع والعقل متطابقان».

«ففي الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشّائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة التي هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلّفاته، جعلت منه مؤسّساً لمدرسة جديدة بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى في الفلسفة الإلهية»[1].

بهذا انتهى الكلام في المقام الأوّل من البحث، وهو بيان المنابع والمصادر التي اعتمدها – الشيرازي – في تأسيس رؤيته الكونية عن الوجود وأسراره والعلاقات التي تحكم أجزاءه.

التقويم العامّ

المقام الثاني: وهو الحديث في أنّ تلك الرؤية الكونية التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسية التي اعتمدها، فهل استطاع أن يؤسّس منظومة فلسفية متقنة تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المعطيات عن

---

(١) مقدمة **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، المظفر، مصدر سابق: ج١، ص١٢.

طريق المنهج العقلي والبرهاني، أم لم يكن موفّقاً في ذلك؟

لا ريب أنّ النجاح الذي حقّقه الشيرازي في هذا المجال كان كبيراً جدّاً بنحو لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، بالأخصّ في المدرسة الإشراقية، التي حاولت ذلك ولم توفَّق له، مع أنّ عناصر الاتّجاهين ومنابعهما كانت متقاربة بل مشتركة؛ وربما كان هذا هو سرّ نجاح هذه المدرسة وتحوّلها إلى إطار فكريّ وفلسفيّ ظلّ سائداً لقرون متعدّدة إلى يومنا هذا.

في هذا المقام من البحث تجلّت عبقرية صدر المتألّهين، حيث استطاع أن يحقّق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفية أدّت إلى بناء نظام عقلي جديد قائم على أُسس برهانية يمكنها تفسير العالم الإمكاني وعلاقته بمبدئه المتعالي. ولسنا الآن بصدد بيان تلك القواعد ولعلّنا سنعود إلى الإشارة إليها لاحقاً.

يقول الشيرازي في هذا المجال: «وأمّا نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية».

وقال أيضاً: «وظنّي أنّ هذه المطالب وإن أشارت إليها كلمات الأوّلين، وقصدت إلى سبيلها عبارات المحقّقين، إلاّ أنّه لم يتّفق لأحد إقامة البراهين وحجج أنوار العلم واليقين على مثل هذه الأصول التي اضطربت فيها عقول الناظرين وتزلزت آراء المتأمّلين بل زلّت أقدام أكثرهم عن سمت سبيلها وانحرفت أذهانهم عن قصد طريقها. فللّه الحمد وليّ الفضل والرحمة ومعطي النور والنعمة»[1].

---

(١) **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص٣٧٠.

وأوضح تصريح في الباب هو: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرّد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أنّ مجرّد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير، والله المعين»[(١)].

وفي هذا الضوء يقرّر مطهّري: «قد أُسست هذه الفلسفة المعروفة بالحكمة المتعالية على يد صدر المتألّهين الشيرازي المشهور ملاّ صدرا في القرن الحادي عشر الهجري، ومنذ هذا التاريخ فما بعد اتخذت الدراسات الفلسفية في إيران تلك التحقيقات التي قام بها ذلك العالم الفذّ في المواضيع الفلسفية المهمّة محوراً لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتألّهين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية، وقد تمثّل صدر المتألّهين بصورة رائعة ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولا سيما إفلاطون وأرسطو. واستطاع أيضاً هضم ما قدّمه الفارابي وأبو علي وشيخ الإشراق وغيرهم من تفسير أو من إبداع، واستوعب أيضاً ما أدركه العارفون العظام بوحي من أذواقهم وقوّة عرفانهم، ثمّ شاد أساساً جديداً على قواعد وأصول محكمة لا يتطرق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضي بوساطة البرهان والاستدلال، بحيث تُستنبط وتُستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا أخرج الفلسفة من التبعثر والتشتت في طرق الاستدلال.

ومنذ عصر أرسطو - ذلك الفيلسوف الثائر ضد آراء أُستاذه إفلاطون

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧، ص٣٢٦.

– نلاحظ وجود مذهبين فلسفيين يسيران بشكل متواز، ويعتبر إفلاطون ممثلاً لأحد هذين التيارين. أمّا أرسطو فهو الممثل للتيار الآخر، وقد وُجد أتباع لكلّ واحد من هذين المذهبين في كلّ مرحلة تاريخية لاحقة، وعُرف هذان المذهبان الفلسفيان في أوساط المسلمين باسم «مذهب الإشراقيين» و«مذهب المشّائين». واستمرّت المشاجرات الفلسفية بين هذين الاتّجاهين فترة تزيد على الألفين من الأعوام بين اليونانيين ثمّ في الاسكندرية وبعد ذلك بين المسلمين، ثمّ بين الأوربيين في القرون الوسطى.

وقد وضع صدر المتألّهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفته، ومنذ هذا الزمن فما بعد لم يعد معنى لوقوف أحد هذين الاتّجاهين في مقابل الآخر، وقد لاحظ كلّ من جاء بعده واطّلع على فلسفته، أنّ النزاع الذي امتدّ لألفي عام بين المشّائين والإشراقيين قد حُسم على يد هذا الفيلسوف العظيم»[1].

هذا هو المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين في المقام الثاني من البحث، وهو الاعتماد على القواعد العقلية لتأسيس منظومة فلسفية – هي أثرى وأعظم الفلسفات التي عرفها الفكر البشري– تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المعطيات التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسية التي تكوّنت منها رؤيته عن الكون والوجود عبر الدليل العقلي.

---

(١) **أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، تأليف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الشهيد مرتضى مطهّري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، ج١، ص١٣.

أصول المدرسة ومقولاتها

أمّا القواعد التي نهضت عليها تلك المدرسة والأصول التي أسّست لها، فيمكن تقسيمها إلى ما يلي:

الأوّل: ما يتعلّق بالأمور العامّة من الوجود.

الثاني: ما يتعلّق بالمبدأ.

الثالث: ما يتعلّق بعلم النفس الفلسفي – الإنساني.

الرابع: ما يتعلّق بالمعاد.

الأوّل: ما يتعلّق بالأمور العامّة من الوجود

١ – أصالة الوجود واعتبارية الماهية: تعدّ هذه المسألة والمسألة اللاحقة لها، الركنين الأساسيين اللذينِ انطلق منهما صدر المتألّهين لبناء منظومته الفلسفية، حيث نجده يستعين بهذين الركنين المهمّين في كلّ مسألة من المسائل الفلسفية التي يتعرّض لها.

والمقصود من أصالة الوجود واعتبارية الماهية، هو أنّه عندما ندرك الأشياء الخارجية نجدها مختلفة بعضها عن بعض ولكنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية. بعبارة أخرى: ما ندركه في الخارج هو شيء واحد ولكنّ العقل يحلّله إلى حيثية مختصّة وحيثية مشتركة، فيقول مثلاً: الإنسان موجود، الشجر موجود، الشمس موجودة، وهكذا. فهذه القضايا توجد فيها حيثية مختصّة هي «الإنسان»، «الشجر»، «الشمس»، وحيثية مشتركة هي «الوجود». وهنا وقع النزاع بين الفلاسفة؛ هل الواقع الخارجي الواحد هو مصداق للحيثية المشتركة أو

للحيثية المختصّة؟ أصحاب الاتّجاه الأوّل هم القائلون بـ«أصالة الوجود واعتبارية الماهية»، وأصحاب الاتّجاه الثاني هم القائلون بـ«أصالة الماهية واعتبارية الوجود».

كان صدر الدين الشيرازي مؤمناً بالاتّجاه الثاني تبعاً لأستاذه الداماد إلاّ أنّه عدل عن ذلك إلى الاتّجاه الأوّل، حتى جعل ذلك الحجر الأساس لجميع استدلالاته الفلسفية.

يقول الشيرازي: «وإني كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات، حتى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك وهو أنّ الموجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات ما شمّت رائحة الوجود أبداً»[1].

٢ - أنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة: وقع الكلام بين الفلاسفة والعرفاء عن حقيقة الوجود أواحدة هي أم كثيرة؟ بناءً على القول بأصالة الوجود، وجدت عدة أقوال أو احتمالات:

أ - إنّ حقيقة الوجود واحدة ولا توجد فيها أيّ كثرة. وهذا هو القول بـ«وحدة الوجود الشخصية» المنسوب إلى العرفاء.

ب - إنّ الوجود كثير حقيقة، وإن هذه الوجودات حقائق متباينة. وهذا هو المنسوب إلى المدرسة المشّائية.

ج - إنّ الوجود في عين وحدته كثير، وفي عين كثرته واحد. بعبارة أُخرى: إنّ الوجود حقيقة واحدة لها مراتب مشكّكة. وهذه هي النظرية التي اختارها الشيرازي في كتبه الفلسفية.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٤٩.

٣ – إثبات الإمكان الفقري في قبال الإمكان الماهوي.

٤ – بيان مناط احتياج المعلول إلى العلّة، وأنّه كامن في وجوده.

٥ – بيان كيفية ارتباط المعلول بالعلّة، وأنّه بنحو الوجود الرابط القائم في غيره، لا بنحو الوجود القائم في نفسه كما يقوله المشّاؤون.

٦ – إثبات الحركة الجوهرية في العالم المادّي، وأنّ الحركة لا تختصّ بالمقولات العرضية كما هو المشهور بين الفلاسفة قبل الشيرازي.

٧ – بيان كيفية ارتباط الثابت بالمتغيّر، هذه المسألة التي كانت تعدّ من المسائل المعقّدة في التفكير الفلسفي.

٨ – إثبات الحدوث الزماني للعالم المادّي، وهي من المسائل الأساسية التي وقع فيها النزاع بين الفلاسفة والمتكلّمين.

هذه هي أُصول المسائل المرتبطة بـ«الأمور العامّة» من الفلسفة الإسلامية التي نقّحها وبرهن عليها الشيرازي، واستطاع أن يفيد منها في موارد كثيرة من فلسفته.

الثاني: ما يتعلّق بالمبدأ

القواعد التي أسّسها فيما يرتبط بالمبدأ وهو الحقّ تعالى، هي:

١ – تحقيق عميق يتعلّق بعلم الحقّ تعالى التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها، من خلال قاعدة فلسفية عميقة هي: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها».

٢ – إثبات وجوده تعالى عن طريق برهان «الصدّيقين»، وله تقريب خاصّ لهذا البرهان.

الثالث: ما يتعلّق بعلم النفس الفلسفي - الإنساني

للشيرازي نصيب وافر في هذا القسم حيث استطاع أن يبرهن على قواعد أساسية في هذا المجال، منها:

١ - إثبات اتّحاد العقل والعاقل والمعقول.

٢ - إثبات أنّ النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.

٣ - إثبات أنّ القوّة الخيالية مجرّدة عن المادّة.

٤ - إثبات أنّ النفس في عين وحدتها هي كلّ القوى.

٥ - نظريته في كيفية وجود المفاهيم الكلّية.

الرابع: ما يتعلّق بالمعاد

لقد خرج الشيرازي بقواعد أساسية في هذا الباب أيضاً، منها:

١ - بطلان التناسخ الملكي.

٢- إثبات المعاد الجسماني.

٣- إثبات أنّ الإنسان ليس نوعاً أخيراً بل هو مختلف الحقيقة في الباطن، وهي نظرية تجسم الأعمال.

٤ - إثبات خلود الكفّار في العذاب والآلام.

هذه هي أصول المسائل التي نقّحها وبرهن عليها في فلسفته، وقد أسلفنا أنّ هذه المجموعة يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف، هي:

الأوّل: ما يدخل في ابتكاراته الخاصّة به.

الثاني: ما كان مرفوضاً؛ لعدم الدليل عليه.

الثالث: ما كان مقبولاً ولكنّه غير مبرهن عقلياً.

التقويم الخاصّ

يبقى تساؤل أخير، هل كان التوفيق حليفاً للشيرازي في المقامين؟ أعني بذلك: هل استطاع الشيرازي أن يحقّق ما عجزت عنه المدارس السابقة عليه في إعطاء رؤية كونية كاملة منسجمة عن «العالم» و«الله» و«الإنسان» قائمة على أساس القرآن والعرفان والبرهان، وهل كان أوفر حظّاً من الاتّجاهات التي سبقته في هذا المجال؟ هذا على صعيد المقام الأوّل.

أمّا على مستوى المقام الثاني: هل استطاع تحقيق هذه الأمنية الإنسانية المتمثّلة ببناء صرح عقلي برهاني يكون قادراً على تفسير الوجود وأسراره - بكلّ ما تعنيه هذه المقولة - ولم يخفق في ذلك؟

في الإجابة عن التساؤل الأوّل يمكن أن يقال: إنّ الشيرازي كان أكثر الفلاسفة توفيقاً ونجاحاً في عملية التطبيق ما بين القواعد العقلية والمعطيات الدينية، فجاءت رؤيته الكونية في المجالات التي خاض الحديث فيها قريبة جداً بل متطابقة في كثير من الأحيان مع الأصول الأساسية للدين الإسلامي. ويرجع السبب في هذا النجاح إلى تنوّع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألّهين لاكتشاف تلك الرؤية.

فيما يلي نحاول الوقوف على بعض المجالات التي حقّق فيها الشيرازي ذلك النجاح:

الأوّل: موقفه في الأُسس الأوّلية لتفسر نظام الوجود، فقد وافقت أصوله في ذلك المعطيات الدينية الواردة في هذا المجال، إذ نجد أنّ المستفاد من ظواهر الشريعة الحقّة يُقرّ تلك الأصول ويركّز عليها.

الثاني: موقفه في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وهنا تتجلّى المشابهة التامّة بين الفلسفة الصدرائية وتعاليم الشريعة الحقّة، إلاّ في المواضع التي قصرت الفلسفة عن تناول أسرار المعطيات الدينية.

الثالث: حقّق نجاحاً كبيراً في كثير من المسائل المتعلّقة بالمعاد.

الرابع: موقفه فيما يرتبط بـ«علم النفس الفلسفي» وهو موقف فعّال ناجح إلى حدّ كبير.

الخامس: موقفه في السلوك والرجوع إلى الغايات، وهو موقف قد واكبت فيه الفلسفة الصدرائية معطيات الشريعة الحقّة مواكبة تامّة لم تشذّ عن تعاليمها إلاّ بذلك القدر الذي يلازم قصور الذهن البشري غير المعصوم[1].

ولكن هذا لا يعني أنّ هذه المدرسة كانت موفقة في كلّ النتائج التي انتهت إليها، وإن كانت أكثر المدارس والاتّجاهات الفلسفية توفيقاً في هذا المجال.

وأمّا فيما يتعلّق بالتساؤل الثاني، فيمكن أن يقال: إنّ ما أنتجه العقل الفلسفي في مدرسة الحكمة المتعالية، يعدّ أروع منتوج وأبدع منسوج للعقل البشري، ولكنّ الحقيقة التي يبحث عنها الإنسان هي أرفع مما يحلّق إليه طائر الذهن البشري. وعلى هذا الأساس لا نتصوّر أنّ ما انتهى إليه الشيرازي في مدرسته هو تعبير عن نهاية المرحلة التي بدأ عمله فيها، وإنّما يمكن عدّ ذلك بداية الطريق، إذ ينبغي لنا أن نؤدّي مسؤوليتنا ونكمل ما ابتدأه، فهو وإن ابتدأ طريقة الحكمة المتعالية لكن هذا لا يعني

---

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق: المقدمة، ص نب.

أنّه أكمل الطريق وأعطى صورة تامّة ونهائية في ذلك. وهكذا كانت سنّة الله في القرون الخالية، وهكدا ستجري في الأعصار الآتية إذ لم يقتصر شي من سنّة الله على فرد أو أُمّة: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾[١].

ولا يخفى أنّ ما ذكر ليس شاملاً للأفراد الذين اصطفاهم واختارهم لمقام النبوّة والإمامة.

إلى هذا المعنى يشير صدر الدين، بقوله: «وإني أيضاً لا أزعم أنّي قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاًّ، فإنّ وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحقّ لا تتقيّد بما رسمت ولا تحوى، لأنّ الحقّ أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»[٢].

سبب التسمية

ربما كان ابن سينا أوّل من استخدم اصطلاح «الحكمة المتعالية» حيث قال في الفصل التاسع من النمط العاشر من المجلد الثالث من كتابه (الإشارات):

«ثمّ إنّ كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلاّ على الراسخين في الحكمة المتعالية».

وقال المحقّق الطوسي في شرحها: «وإنّما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية، لأنّ حكمة المشّائين حكمة بحثية صرفة، وهذه

---

(١) الحجر: ٢١.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٠.

وأمثالها إنّما تتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعاليةٌ بالقياس إلى الأوّل»[١].

واستعملها القيصري (شارح الفصوص) في رسالة في «التوحيد والنبوّة والولاية»، فقال: «والمغايرة بينهما كالتغاير بين الكلّي وجزئيه لا كالتغاير بين الحقيقتين المختلفين كما ظنّ المحجوبون ممن لا يعلم الحكمة المتعالية»[٢].

فالحكمة المتعالية تتعالى عن الحكمة المطلقة بعدم اعتمادها على البحث الصرف والاعتناء بالكشف والذوق، وقد وجد صدر المتألّهين بغيته في هذه الطريقة، وعلى هذا الأساس سمّى بها كتابه الأساسي والكبير «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة». قال: « واعلم أنّ للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحقّ.

وثانيها: السفر بالحقّ في الحقّ.

السفر الثالث يقابل الأوّل، لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، والرابع يقابل الثاني من وجه لأنّه بالحقّ في الخلق.

فرتّبت كتابي هذا على طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسميّته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية»[٣].

---

(١) **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي، ج٣، ص٤٠١.

(٢) **تفسير القرآن الكريم**، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج١، ص٢٢ المقدّمة.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣.

الفـوائـد المتـرتّـبـة

على البحث الفلسفي

بعد أن اتّضح لنا أهمّية الدور الذي يلعبه المنهج العقلي في اكتشاف الرؤية الكونية، ومن المعلوم أنّ الذي يقوم بهذا الدور إنّما هو البحث الفلسفي، فتتميماً للفائدة نذكر بعض الفوائد والغايات التي تترتّب على هذا البحث من خلال النقاط التالية:

١. تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية

وهذا يستلزم الوقوف على المراد من الموجودات الحقيقة والاعتبارية والوهمية. وتوضيح ذلك «أنّ الإدراكات من وجهة نظر الفيلسوف تنقسم إلى ثلاث فئات رئيسية:

أ - الحقائق: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج.

ب - الاعتباريات: وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصداقاً، أي أنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم - يعتبره مصداقاً - ولكي يميّز القارئ الكريم الإداركات الحقيقة من الإدراكات الاعتبارية في الجملة، نذكر هذا المثال.

لو شكّل ألف جندي فوجاً من الجيش فإنّ كلّ جندي يعتبر جزءاً

من هذا الفوج، أمّا الفوج فهو عبارة عن مجموعة الجنود، ونسبة كلّ فرد إلى المجموع هي نسبة الجزء إلى الكلّ، ونحن ندرك كلّ فرد من هؤلاء، ولنا أحكام مختلفة حول الأفراد، وندرك أيضاً مجموع الأفراد الذي أطلقنا عليه اسم «الفوج» ولنا أحكام معيّنة بحقّه.

فإدراكنا للأفراد إدراك حقيقيّ لأنّ له مصداقاً واقعياً خارجياً، أمّا إدراكنا للمجموع فهو اعتباريّ، لأنّ المجموع لا مصداق له في الخارج والذي له تحقّق في الخارج إنّما هو كلّ فرد من الأفراد وليس المجموع.

ج - الوهميات: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الخارج وهي باطلة من أساسها مثل تصوّر الغول والعنقاء وأمثالها».[1]

ومن هنا فربما يخطئ الإنسان فيرى ما ليس بحقّ، حقّاً واقعاً في الخارج، حيث قد يتوهّم أنّه لا رابطة ضرورية بين الأفعال والغايات المترتّبة عليها، من قبيل من يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتّبة به، وهذا هو الحظّ السعيد. وأمّا المراد من الغول - فهو حيوان متوهّم لا واقع ولا مصداق له في الخارج.

وقد يكون الأمر معكوساً فنعتقد ما هو واقع في الخارج باطلاً خرافياً، كما نجد ذلك عند جملة من الفلاسفة الغربيين الذين يتوهّمون أنّ حقيقة الإنسان لا تتعدّى هذا الوجود المادّي المشهود أمامنا، ولكن الفلسفة الإلهية تقول إنّ هذا البدن المادّي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه مجردة عن المادّة وقوانينها وهي التي تكوّن حقيقة الإنسان.

---

(١) الغول و العنقاء: إشارة إلى حيوانين وهميين لا تحقّق لهما في الواقع الخارجي.

وتسعى الفلسفة بموازينها الدقيقة إلى فصل الأمور الحقيقية عن الفئتين الأخريين. وتمييز الأمور الاعتبارية – التي تبدو كأنّها حقيقة – من الحقايق يعتبر من المواضيع المعقّدة التي زلّت فيها أقدام كثير من الفلاسفة[١].

وكذلك ما يعتقده جماعة من المتكلّمين من أنّه لا وجود لمجرد سوى الله – تعالى – فينكر وجود العقل الذي هو موجود إمكانيّ مجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً.

والهدف الذي يروم الفيلسوف الوصول إليه من خلال تمييز الموجودات الحقيقة عن غيرها، هو أنّ الإنسان بحسب جبلّته مفطور على طلب الحقيقة والبحث عنها.

ويكمن هذا الأمر الفطري في وجود كلّ إنسان من خلال مقدّمات ثلاث:

الأولى: أنّ الإنسان يجد بالوجدان أنّ له حقيقة وواقعية، وأنّه إذا استطاع أن ينكر أو يشكّ في كلّ شيء فإنّه لا يستطيع أن ينكر أو يشكّ أنّ له تحقّقاً وواقعية. وهذا في قبال طائفة من السوفسطائيين الذي أنكروا كلّ حقيقة وواقعية حتى واقعية أنفسهم.

الثانية: أنّ الإنسان يجد بالوجدان أيضاً أنّ هناك واقعية وحقيقة وراء وجوده الخاصّ به، وهذا في قبال أولئك المنكرين لكلّ شيء ما عدا ذواتهم وأفكارهم. وهذه طائفة ثانية من السوفسطائيين ولكن أحسن حالاً من الطائفة السابقة.

---

(١) **أسس الفلسفة**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٤٦.

الثالثة: أنّ الإنسان يجد من نفسه القدرة على أن يقف على تلك الحقائق والواقعيات وأن يدركها - كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر - ولكن بنحو الموجبة الجزئية. وهذا في قبال أولئك الذين آمنوا بواقعية أنفسهم، وتحقّق واقع خارج عن وجودهم، ولكنّهم أنكروا - أو لا أقلّ شكّكوا - في قدرة الإنسان على إصابة الواقع الخارجي والوقوف على حقيقته، كما هو عليه في نفس الأمر.

والنتيجة الحاصلة من هذه المقدّمات هي أنّ الإنسان لا يطلب شيئاً إلا من جهة أنّه ذلك الشيء في الواقع. ولا يهرب من شيء ولا يندفع إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة. وهذا الأمر الفطري لا يختصّ بالإنسان البالغ العاقل وإنّما نجده في الطفل أيضاً.

والسبب الأساس الذي يكمن وراء طلب الإنسان للحقيقة والبحث عنها هو حبّه للكمال وهروبه من النقص، وهما أمران فطريان، كما تقدّمت الإشارة إليه في مقدّمة هذه الرسالة. فمن خلال وقوفه على الموجودات الحقيقية وتمييزها عن غيرها يحاول أن يطلب تلك الحقائق التي تنسجم مع كماله الوجودي، ويهرب من تلك الموجودات التي تتنافر ولا تتلاءم معه. وبتعبير الحكماء يطلب لأن «يصير عالَماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»[1]، و هذه هي النتيجة النهائية التي يريد الفيلسوف من بحثه عن الحقائق الوجودية التحقّق بها، وهو أن يكون عالماً عقلانياً مطابقاً للعالم العيني الخارجي.

ولكن حيث إنّ الإنسان لا يستطيع أن يتوفّر على بحث جميع

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الشيرازي، مصدر سابق: ج١، ص٢٠.

الموجودات الجزئية لمعرفة كونها أَهي متحقّقة وموجودة أم لا، لأنّها خارجة عن وسعه وقدرته، فلا محالة توفّر سعيه لمعرفة الموجودات على وجه كلّي، أي الوقوف على الأحكام العامّة «للموجود بما هو موجود» ومن هنا قال الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «فمسّت الحاجة بادئ ذي بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصّة به ليميّز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك. والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية»[1].

٢. معرفة العلل العالية للوجود وبالأخصّ العلّة الأولى

من الفوائد الأساسية التي تترتّب على الأبحاث الفلسفية هي الوقوف على العلل الفاعلية والموجدة لهذا العالم المادّي المشهود لنا، وبالأخصّ الوقوف على معرفة الله تعالى وأسمائه الحسنى وصفاته العليا. ويمكن عدّ هذه الفائدة من أهمّ الفوائد والغايات المترتّبة على الفلسفة الأولى. وبتعبير آخر لو لم نحصل على ثمرة من البحث الفلسفي غير هذه الثمرة الطيّبة لكان ذلك كافياً للحثّ على دراسة هذا الفنّ والوقوف على مسائله. ولأنّ معرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله تشكّل مجموعة من المسائل التي تتمّ دراستها في علم «الإلهيات بالمعنى الأخصّ».

ومن الواضح أنّ «جميع هذه المسائل مبنيّة على مجموعة أخرى من المسائل الأكثر عموماً وكلّية بحيث تدخل في نطاقها الأمور الحسّية والمادّية أيضاً.

---

(١) **بداية الحكمة**، للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ص٧.

فمن هذا القبيل أنّ الموجودات محتاجة لبعضها في وجودها وبقائها، وتربط بينها علاقة الفعل والانفعال، والتأثير والتأثّر، والعلّية والمعلولية. إنّ جميع الموجودات التي ينالها حسّ الإنسان وتجربته تتّصف بالزوال، فلابدّ إذن من وجود موجود آخر يستحيل عليه الزوال بل لا سبيل للعدم والنقص إليه. إنّ نطاق الوجود ليس منحصراً في الموجودات المادّية والمحسوسة، وليس مقصوراً على الموجودات المتغيّرة والمتحوّلة والمتحرّكة، وإنّما هناك أنواع أخرى من الموجودات التي لا تتميّز بهذه الخصائص، وعليه فلن تكون محتاجة إلى الزمان والمكان.

إن البحث حول هذا الأمر (هل من لوازم الوجود التغيّر والزوال والارتباط؟ وبعبارة أخرى: هل هناك موجود ثابت ومستقلّ وغير مرتبط ولا يقبل الزوال؟) إنّما هو بحث يؤدّي الجواب عليه بالإِيجاب إلى تقسيم الموجود إلى المادّي والمجرّد، الثابت والمتغيّر، واجب الوجود وممكن الوجود... وما لم يتمّ حلّ هذه المسائل ولم يثبت مثلاً وجود الواجب والمجرّدات فإنّ الأساس الذي تستند إليه بعض العلوم من قبيل معرفة الله ومعرفة النفس الإنسانية سيكون واهياً.

وعلى هذا فقد اتّضح أنّ هناك عدداً من المسائل المهمّة والأساسية مطروحة أمام الإنسان، ولا يستطيع أيّ علم من العلوم الخاصّة أن يقدّم الجواب عليها، بل لا بد من وجود علم آخر يتناول البحث فيها (وهو الميتافيزيقيا أو العلم الكلّي أو الفلسفة الأولى) لا يختصّ موضوعه بأيّ نوع من أنواع الموجودات أو الماهيات المتعيّنة المشخّصة[1].

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصباح يزدي، ج١، ص٩٢.

ومن خلال الوقوف على المسائل الأساسية للتوحيد و«الإلهيات بالمعنى الأخصّ» يمكن الانتهاء إلى الأصول الأساسية الأخرى وهي «المعاد» و«النبوّة» و«الإمامة» ونحوها. وهذه هي الرؤية الكونية التي أشرنا إليها في مقدّمة هذه الأبحاث، وقلنا إنّ هناك علاقة وطيدة بينها وبين الآيديولوجية.

يقول الشيخ مصباح: «إن علاقة العلوم الفلسفية بالبعد المعنوي للإنسان أقرب من علاقة العلوم الطبيعية، وإن كانت العلوم الطبيعية أيضاً ترتبط بالبعد المعنوي للإنسان بفضل العلوم الفلسفية، وتتجلّى هذه العلاقة في معرفة الله ثمّ في معرفة النفس الإنسانية وفلسفة الأخلاق أكثر من أيّ مجال آخر، وذلك لأنّ الفلسفة الإلهية تعرّفنا على الله سبحانه وتعالى وعلى صفات الجمال والجلال التي يتميّز بها فتهيّئ لنا الأرضية للاتّصال بمنبع العلم والقدرة والجمال اللانهائي. وعلم النفس الفلسفي ييسّر لنا معرفة الروح وصفاته وخصائصه، ويعرّفنا جوهر الإنسانية ويوسّع رؤيتنا بالنسبة لحقيقة أنفسنا ويهدينا إلى ما وراء الطبيعة ووراء الحدود الضيّقة للزمان والمكان، ويفهمنا أنّ حياة الإنسان ليست محدودة في الإطار الضيّق والمظلم للحياة المادّية والدنيوية. وفلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق يبيّنان لنا الطرق العامّة لتجميل الروح وتنظيف القلب وكسب السعادة الأبدية والكمال النهائي. ولكن الظفر بجميع هذه المعارف القيّمة التي لا بديل لها، يتوقّف على حل مسائل علم المعرفة وعلم الوجود.

إذن الفلسفة الأولى هي مفتاح خزائن عظيمة لا تنفد، تبشّر بسعادة وتمتّع خالد، وهي غصن مبارك من الشجرة الطيّبة، التي تحمل ألوان

الفضائل العقلية والروحية والكمالات المعنوية الإلهية اللانهائية، وتقوم بأعظم الأدوار في تهيئة الأرضية لتكامل الإنسان وتعاليه[١].

٣. إثبات مواضيع العلوم الأخرى

من الأهداف الأساسية التي تحقّقها الفلسفة الأولى على صعيد العلوم الأخرى هي أنّ جميع العلوم بفروعها المختلفة – سواء كانت طبيعية أو غيرها – تحتاج في إثبات مواضيعها إليها.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يبحث عن الحقائق الوجودية على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: البحث عن وجودها وعدمها، وهو ما يعبّر عنه بـ «كان التامة» وهو العلم الباحث عن الجسم - أو النفس مثلاً — هل هو موجود؟ وإذا كان موجوداً فما هي كيفية وجوده؟ أَهو مادّي كالجسم، أم مجرّد كالنفس؟

النحو الثاني: البحث عن الخواصّ والآثار المرتبطة بها – وهو المعبر عنه بـ «كان الناقصة» وهو العلم الباحث عن ثبوت حالة أو أثر لشيء أو عدم ثبوته، كالبحث عن الجسم أهو حارّ أم بارد؟ ساكن أم متحرك؟ ونحوهما.

النحو الثالث: البحث عنها من حيثية إنّها «ينبغي أن توجد» و«لا ينبغي أن توجد» وهو العلم الباحث في أنّ «العدل» مثلاً ينبغي أن يُفعل، وأنّ «الظلم» لا ينبغي أن يُفعل.

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصباح يزدي، ج١، ص٦٢.

فالإجابات التي نحصل عليها من خلال النحو الأوّل هي التي تؤلّف المسائل الفلسفية بالمعنى الأخصّ، والإجابات التي نتوفّر عليها من خلال النحو الثاني هي التي تعطينا سلسلة العلوم الطبيعية والرياضية، والإجابات التي نقف عليها من خلال النحو الثالث هي التي تتكوّن منها المسائل الأخلاقية.

وعلى هذا يتّضح الدور الذي تقوم بها الفلسفة بالنسبة إلى العلوم الأخرى، لأنّنا كلّما اقتحمنا فرعاً من فروع العلم المختلفة وجدنا أنّه يبحث عن الأحوال والأعراض التي تعرض موضوع ذلك العلم، ومن الواضح أنّ ثبوت حالة لشيء أو تحقّق أثر له لا يمكن إلا في حالة وجود ذلك الشيء نفسه، وهذا قانون عامّ لا يشذّ عنه فرع من فروع المعرفة النظرية والعملية حتى الفلسفة الأولى، إلا أنّ الفرق بين موضوع الفلسفة الإلهية وباقي موضوعات العلوم الأخرى يكمن في أنّ موضوع الفلسفة – وهو الموجود – بديهي التصور وأوّلي التصديق؛ فلا يحتاج إلى علم آخر يقوم بدور تعريف هذا الموضوع وإثبات وجوده الخارجي. وهذا بخلاف موضوعات العلوم الأخرى فإنّها محتاجة في تبيين مبادئها التصورية والتصديقية إلى الفلسفة، لأنّه قد تقدّم أنّ موضوع أيّ علم يؤلّف محور مسائل ذلك العلم، وهو الجامع بين موضوعات مسائله. وعندما لا يكون وجود مثل هذا الموضوع بديهياً فإنّه سوف يحتاج إلى إثبات، ولا يندرج إثباته ضمن مسائل العلم نفسه، لأنّ مسائل أيّ علم تقتصر على القضايا المبيّنة لأحوال الموضوع وأعراضه، ولا تتعرض لوجوده[1].

---

(١) **المنهج الجديد**، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج١، ص١١٨

هذا مضافاً إلى أنّ جميع العلوم التي تعتمد المنهج التجريبي لتحقيق مسائلها، غير قادرة لإثبات أصل وجود موضوعاتها لأنّ ذلك إنّما يثبت من خلال الاستدلال العقلي البرهاني، وهذا ما لا يتّيسر إثباته من خلال المناهج الحسّية. ففي مثل هذه الموارد أيضاً، لا يوجد سوى الفلسفة الأولى التي تستطيع أن تقدّم العون لهذه العلوم فتثبت موضوعاتها بالبراهين العقلية.

فمثلاً علم الأخلاق لا يتعرض لمسألة هل الإنسان له نفس وراء هذا البدن؟ وإذا كانت موجودة أَمجرّدة هي أم مادّية؟ وإذا كانت مجردة أفكذلك هي حدوثاً وبقاءً، أم أنّها مادّية حدوثاً ومجرّدة بقاءً؟ ونحوها من المسائل المتعلّقة بـ«علم النفس الفلسفي»، فإنّها جميعاً تقع على عهدة الفلسفة الأولى لبيان حدودها وإثبات وجودها.

نعم علم الأخلاق يبيّن لنا الطرق العامّة لتهذيب النفس وتجميل الروح وتنظيف القلب للوصول إلى الغاية الحقيقية والكمال النهائي للإنسان المتحقّق بـ«القرب الإلهي» وذلك لأنّ موضوع «علم الأخلاق» هو «النفس الناطقة» التي هي حقيقة الإنسان ولبّه، وهو أشرف الأنواع الكونية، وهذا لايمكن البرهنة عليه وإثباته إلا من خلال الأبحاث الفلسفية.

وكذلك العلوم الطبيعية فإنّها إذ تبحث عن الجسم – وهو الشيء الذي له أبعاد ثلاثة – لا تبحث أَ له وجود خارجيّ أم – كما يقول بعض المتكلّمين – أنّ ما نحسّ به أنّه جسم ذو ثلاثة أبعاد ليس في الواقع إلا مجموعة من الذرّات الخالية من أيّ بعد؟ وإنّما يقع هذا البحث على عاتق الفلسفة للإثبات أو النفي.

نعم تدور الأبحاث المرتبطة بالعلوم الطبيعية حول الأعراض والأحوال التي تعرض الجسم المفروض وجوده في الواقع الخارجي. وهكذا الحال في العلوم الرياضية.

يقول الآملي إنّ «نسبة موضوع العلم الأعلى إلى موضوعات سائر العلوم نسبة الكلّي إلى أفراده، فتكون موضوعات العلوم من مصاديق موضوع العلم الأعلى، ولهذا صار هو العلم الأعلى، واستحقّ بأن يكون له الرياسة العامّة المطلقة على سائر العلوم وسمّي بالعلم الأعلى والفلسفة الأولى، ووجه تسميته بالعلم الأعلى فهو لتقدّم موضوعه على موضوعات كلّ العلوم، وبالفلسفة الأولى فلتقدّم مرتبته على مراتب سائر العلوم بتقدّم موضوعه»[1].

ومنه يتّضح وجه تسميتها - أي الفلسفة بالمعنى الأخصّ - بأمّ العلوم حيث إنّ العلوم جميعاً تحتاج إليها في مبادئها التصوّرية والتصديقية. وهذا بخلاف «الفلسفة» فإنّها مستغنية عنها في ذلك.

ومن الأسماء التي تذكر لهذا اللون من المعرفة: «الميتافيزيقا» و«العلم الكلّي» و«ما قبل الطبيعة». أمّا الأوّل فهو أنّ هذا اللفظ مأخوذ في الأساس من أصل يوناني هو «متاتافوسيكا» وبعد حذف حرف الإضافة «تا» وتبديل «الفوسيكا» إلى «فيزيقا» أصبحت «الميتافيزيقا». وقد ترجمت إلى ما «بعد الطبيعة» في اللغة العربية. وحسب ما ينقله مؤرّخو الفلسفة، فإنّ هذا اللفظ في البدء قد جُعل اسماً لأحد كتب أرسطو، وهو

---

(١) **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف العلامة الشيخ محمد تقي الآملي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، ج٢، ص١٢٦.

من حيث الترتيب يأتي بعد كتاب الطبيعة، ويدور البحث فيه عن الأمور العامّة للوجود وهي مجموعة مواضيع يطلق عليها في العصر الإسلامي اسم «الأمور العامّة»[١]. وقد يُذكر وجه آخر لتسميتها بـ«ما بعد الطبيعة» «وهو تأخّرها في التعليم والتعلّم عن العلوم الطبيعية والرياضية»[٢]. وأمّا وجه تسميتها بـ«ما قبل الطبيعية» فهو لما تقدّم من أنّ الوجود يثبت أولاً وبالذات للعلّة المفيضة للوجود، وثانياً وبالغير للمعلول، وحيث إنّ عالمنا المشهود معلول لعالم علويّ آخر، فيكون ذلك العالم متقدّم بحسب الواقع ونفس الأمر على نشأة الطبيعة، فتسمّى تلك الأبحاث المرتبطة بتلك النشأة بـ«ما قبل الطبيعة».

وأمّا وجه تسميتها بـ«العلم الكلّي» فقد اتّضح من الأبحاث السابقة.

٤. أنّ العلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات أنّها كلّية وقطعية

ومن النقاط الأساسية التي تحتاج فيها العلوم الطبيعية والرياضية وغيرهما إلى الفلسفة هو أنّ عدداً من مبادئها التصديقية – سواء كانت من الأصول الموضوعة أو المتعارفة – يتمّ إثباتها والبرهنة عليها في الأبحاث الفلسفية، وأهمّها «مبدأ العلّية وقوانينها الفرعية».

«فإن كلّ القوانين الكلّية العلمية متوقّفة في قطعيتها وقانونيتها على أصول عامّة لا يمكن إثباتها إلا في ظلّ الفلسفة»[٣].

---

(١) **المنهج الجديد**، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج١، ص٦٣.

(٢) **درر الفوائد**، الآملي، مصدر سابق: ج٢، ص١٢٦.

(٣) **أصول الفلسفة**، الطباطبائي، ج١، ص٥٦ الطبعة العربية.

وقد أوضح الشهيد الصدر[1] هذه الحقيقة بقوله: «إن النظريات العلمية في مختلف ميادين التجربة والمشاهدة تتوقف – بصورة عامّة – على مبدأ العلّية وقوانينها توقّفاً أساسياً. وإذا سقطت العلّية ونظامها الخاصّ من حساب الكون، يصبح من المتعذّر تماماً تكوين نظرية علمية في أيّ حقل من الحقول.

---

(١) هو السيد محمد باقر بن حيدر بن إسماعيل الصدر، ولد في الكاظمية سنة ١٣٥٣ هـ، واستشهد في ٢٤ جمادى الأولى سنة ١٤٠٠ هـ.

هو من بيت اشتهر بالعلم، ومنذ أيّام دراسته الأولى عُرف بالنبوغ المبكّر واتّسم حضوره العلمي حتى في فترة التلمذة بالأصالة والحرية الفكرية. وصل إلى مرتبة الأساتذة الكبار في النجف الأشرف ابتداءً من سنة ١٣٧٨ هـ.

وهو مؤسس مدرسة فكرية إسلامية أصيلة تماماً، اتّسمت بالشمول من حيث المشكلات التي عنيت بها وميادين البحث، فكتبه «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء» و«المرسل والرسول والرسالة» عالجت البنى الفكرية العليا للإسلام، في حين أن «اقتصادنا» و«البنك اللاربوي في الإسلام» و«الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، عنيت بطرح التطوّر الإسلامي لمشاكل الإنسان المعاصر، هذا بالإضافة إلى كتبه في الفقه والأصول التي قدّم فيها إضافات هامّة وأصيلة.

لا تفوتنا الإشارة إلى مجموعة محاضراته حول «التفسير الموضوعي للقرآن» التي طرح فيها منهاجاً جديداً في التفسير اتّسم بعبقريته وأصالته

لاحقه النظام «البعثي» الحاكم في العراق، فمُنع من إقامة الصلاة في فترات كثيرة، ومنع من التدريس واعتقل عدة مرّات ثم وضع في الإقامة الجبرية في منزله بالنجف الأشرف، وحيل بينه وبين الناس تماماً مدّة ثمانية أشهر، مضى بعدها شهيداً سعيداً. وكان بحقّ جديراً بلقب الشهيد الثالث.

أجيز بالاجتهاد في سنّ الثامنة عشرة ثم استقلّ بالدرس والبحث، وبعد وفاة السيد محسن الحكيم برزت أهليّته للمرجعية، وبدأ الأخذ عنه وكثر تلاميذه، وحين استشهد كان قد أصبح مهيأً للمرجعية العامة في النجف، ولو امتدّت به الحياة لساد في جميع أقطار الشيعة. **أعيان الشيعة**، تحقيق حسن الأمين، ج٩، ص١٨٤.

وليتّضح هذا نجد من الضروري أن نشير إلى عدة قوانين من المجموعة الفلسفية للعلية التي يرتكز عليها العلم وهي كما يلي:

أ – مبدأ العلّية القائل: إنّ لكلّ حادثة سبباً.

ب – قانون الحتمية القائل: إنّ كلّ سبب يولّد النتيجة الطبيعة له بصورة ضرورية، ولا يمكن للنتائج أن تنفصل عن أسبابها.

ج – قانون التناسب بين الأسباب والنتائج، القائل: إنّ كلّ مجموعة متّفقة في حقيقتها من مجاميع الطبيعة يلزم أن تتّفق أيضاً في الأسباب والنتائج.

وبعد أن عرفنا الفقرات الرئيسية الثلاث (العلّية، والحتمية، والتناسب) لنعد الآن إلى العلوم والنظريات العلمية، فإنّنا سوف نجد بكلّ وضوح، أنّ جميع النظريات والقوانين التي تزخر بها العلوم مرتكزة – في الحقيقة – على أساس تلك الفقرات الرئيسية، وقائمة على مبدأ العلّية وقوانينها. فلو لم يؤخذ هذا المبدأ كحقيقة فلسفية ثابتة لما أمكن أن تقام نظرية ويشاد قانون علمي له صفة العموم والشمول. ذلك أنّ التجربة التي يقوم بها العالم الطبيعي في مختبره لا يمكن أن تستوعب جميع جزئيّات الطبيعة، وإنّما تتناول عدة جزئيّات محدودة متّفقة في حقيقتها فتكشف عن اشتراكها في ظاهرة معيّنة، وحيث يتأكّد العالم من صحّة التجربة ودقّتها وموضوعيتها يضع فوراً نظريته أو قانونه العامّ الشامل لجميع ما يماثل موضوع تجربته من أجزاء الطبيعة. وهذا التعميم – الذي هو شرط أساسي لإقامة علم طبيعي – لا مبرّر له إلا قوانين العلّية (بصورة عامّة) وقانون التناسب منها (بصورة خاصّة) القائل: إنّ كلّ مجموعة متّفقة في

حقيقتها يجب أن تتّفق أيضاً في العلل والآثار. فلو لم تكن في الكون علل وآثار، وكانت الأشياء تجري على حسب الاتّفاق البحت، لما أمكن للعالم الطبيعي القول: إنّ ما صحّ في مختبره الخاصّ يصحّ على كلّ جزء من الطبيعة على الإطلاق.

وهكذا نعرف أنّ وضع النظرية العامّة لم يكن ميسوراً دون الانطلاق من مبدأ العليّة، فمبدأ العليّة هو الأساس الأوّل لجميع العلوم والنظريات التجريبية.

وبتلخيص: إنّ النظريات التجريبية لا تكتسب صفة علمية ما لم تعمّم لمجالات أوسع من حدود التجربة الخاصّة وتقدّم كحقيقة عامّة. ولا يمكن تقديمها كذلك إلا في ضوء مبدأ العلّية وقوانينها، فلابدّ للعلوم عامّة أن تعدّ مبدأ العلّية وما إليها من قانوني الحتمية والتناسب، مسلّمات أساسية وتسلّم بها بصورة سابقة على جميع نظرياتها وقوانينها التجريبية[١].

ومن الواضح أنّ «مبدأ العلّية» وقوانينها الفرعية ليست نظرية علمية تجريبية، بل قانون فلسفيّ عقليّ فوق التجربة، كما هو محقّق في مباحث العلّة والمعلول من الفلسفة .

«وعلى أيّ حال فإنّ ضرورة أيّ قانون كلّي وقطعيّته – إن كان مثل هذا القانون يمكن اكتشافه بالأسلوب التجريبي في الطبيعيات – مرهونة بقبول مبدأ العلّية وفروعه. وإثبات هذه القوانين إنّما هو من جملة المساعدات التي تقدّمها الفلسفة للعلوم»[٢].

---

(١) **فلسفتنا**، محمد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، قم، ص ٣٠٥، الطبعة العاشرة.
(٢) **المنهج الجديد**، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج١، ص١٢١.

٥. الدفاع أمام الفلسفات الأخرى

لقد غزا العالم الإسلامي - منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعة بأيدي المستعمرين - سيل جارف من الثقافات الغربية القائمة على أسسهم الحضارية ومفاهيمهم عن الكون والحياة والمجتمع، فكانت تمدّ الاستعمار امتداداً فكرياً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمّة وسرّ أصالتها المتمثّل في الإسلام.

ثمّ وفدت بعد ذلك إلى أراضي الإسلام السليبة، أمواج أخرى من تيّارات الفكر الغربي ومفاهيمه الحضارية، لتنافس المفاهيم التي سبقتها إلى الميدان، وقام الصراع بين تلك المفاهيم الواردة على حساب الأمّة وكيانها الفكري والسياسي الخاصّ.

وكان لا بدّ للإسلام أن يقول كلمته في معترك هذا الصراع المرير، وكان لابدّ أن تكون تلك الكلمة قويّة وعميقة، صريحة وواضحة، كاملة وشاملة، للكون والحياة والإنسان والمجتمع والدولة والنظام، ليتاح للأمّة أن تعلن كلمة «الله» في المعترك، وتنادي بها وتدعو العالم إليها، كما فعلت في فجر تاريخها العظيم[١].

ومن الواضح أنّه لم يكن للإسلام أن يقول كلمته تلك من خلال الاقتصار على القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم وأئمّة المسلمين عليهم السلام؛ ذلك لأنّ الغزو الثقافي الفكري الذي غزا العالم الإسلامي كان يستهدف أوّلاً القرآن العظيم لإسقاطه عن الاعتبار

(١) مقدمة **فلسفتنا**، مصدر سابق: محمد باقر الصدر، ص٦.

والاعتماد. وبغضّ النظر عن مدى نجاحه في محاولته تلك إلا أنّه لم هناك طريق لردّ تلك المذاهب المادّية والفلسفات المنحرفة والملحدة إلا من خلال الاستدلال القائم على المنطق العقلي والقياس البرهاني، لأنّه هو المقياس المشترك في التفكير البشري على مسرح التاريخ.

وهذا ما وجدناه جليّاً في المحاولات التي قام بها فلاسفتنا المعاصرون ونخصّ بالذكر منهم: الطباطبائي، والصدر، والمطهري، وجوادي آملي وغيرهم من أعلام هذا الاتّجاه الذين حاولوا أن يقفوا أمام ذلك الغزو الفكري من خلال المنهج العقلي الذي اتّبعوه في مؤلّفاتهم المختلفة.

والهدف الأساسي الذي حاولت تلك الدراسات - وما يناظرها - تحقيقه هو صون الإنسان المسلم من الانحراف في التفكير وألوان الزلل، وتسليحه في ميدان الصراع العقائدي بسلاح لا ينهزم وأن تزوّده بقدرة الدفاع عن الرؤى والاتّجاهات الصحيحة والهجوم على الأفكار الباطلة.

«وبناءً على هذا فإنّ للفلسفة - علاوة على دورها الإيجابي الذي لا نظير له - دوراً هجومياً لا بديل له، ولها تأثير ضخم في مجال نشر الثقافة الإسلامية وتحطيم الثقافات اللاإسلامية»[1].

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصدر سابق: ج١، ص٩٧.



(٤)

منهج الطباطبائي في تفسير القرآن

تحديدات في معنى المنهج

قد يُطلق المنهج ويراد به هيئة الاستدلال وصورته، ولهذا نسمّي المنطق الأرسطي بالصوري، لأنّه يبيّن شكل الاستدلال، فيكون المقصود بالمنهج أنّ عندنا قياساً نمارسه في عملية الاستدلال، والقياس إما أن يكون من الشكل الأوّل أو من الشكل الثاني أو من الشكل الثالث ونحو ذلك.

وقد يُطلق ويراد به الأدوات الفنية التي تضبط البحث وتنمّطه وفق الصيغ المألوفة في العلوم. فعندما يُطلق المنهج التاريخي مثلاً يراد منه المراحل التي يسير خلالها الباحث التاريخي وفقاً لما هو معروف من جمع الوثائق وإخضاعها للنقدين الخارجي والباطني، ثم صياغة الواقعة التاريخية وأخيراً تعليلها.

ونحن لا نقصد هذا المعنى للمنهج الذي ينزل به إلى مستوى الأدوات الفنية لضبط الكتابة وحسب، ولا المعنى الأوّل. إنّما نريد به معنىً ثالثاً وهو: مجموعة القواعد التي يقف عليها الإنسان للدخول إلى استنباط حقائق أو عقائد معيّنة، أي الكشف عن طبيعة القواعد التي نعتمد عليها لفهم الواقع. فقد نعتمد القواعد العقلية لاكتشاف الواقع، أو نعتمد النصّ

طريقاً إليه، أو مكاشفة العارف سبيلاً إلى اكتشاف الواقع.

وهذا هو المعنى الشائع للمنهج الذي يصرفه إلى القواعد التي يستخدمها الإنسان في كلّ حقل من حقول المعرفة.

فعندما نأتي إلى الأبحاث العقائدية أو الأبحاث التفسيرية أو أيّ بحث آخر ونطلق كلمة منهج، فمرادنا مجموعة القواعد التي يتمّ الانطلاق منها لفهم حقيقة من الحقائق. فما يستند إليه الباحث من مجموع قواعد هو المراد بالمنهج. فهناك المنهج العقلي وهو منهج ثابت في نفسه وفي الحقل الذي يعمل به، وهناك المنهج النصّي وهو منهج آخر، والمنهج العرفاني منهج ثالث وهكذا.

وعندما ندرس منهج السيّد الطباطبائي في تفسير الميزان، فالمطلوب هو الكشف عن القواعد التي يستند إليها لاكتشاف مفاد الآية المباركة.

تحديدات في معنى العقيدة

نعني بالعقيدة: كلّ قضيّة لا تتضمّن «ينبغي» أو «لا ينبغي». وللتوضيح نحن نقول: «الله موجود» ، فهذه المقولة لا تتضمّن ما يفيد «افعل» أو «لا تفعل»، فهي إذن عقائدية. ولكن عندما نقول «الصدق حسن»، «الظلم قبيح»، «الصلاة واجبة» فهذه جميعاً تتضمّن معنى «ينبغي» أو «لا ينبغي»، فالصدق ينبغي أن يُفعل وكذلك الصلاة، والظلم ينبغي أن لا يُفعل.

فالعقيدة إذن هي كلّ قضية لا يوجد فيها محتوى «ينبغي» أو «لا ينبغي». مثل الإيمان بالله والمعاد، فـ «الله موجود» و«المعاد موجود» هاتان مقولتان لا تتضمّنان «ينبغي» أو «لا ينبغي»، بيدَ أنّهما يكوّنان أرضية لاستنباط تلك القواعد أو المفاهيم التي تتضمّن «ينبغي» أو «لا

ينبغي».

في ضوء هذا التقسيم يُطلق على الأولى مصطلح الرؤية الكونية، بينما يطلق على الثانية مصطلح الآيديولوجيا. فكلّ قضية تتضمّن «ينبغي ولا ينبغي» تدخل في الآيديولوجية، في الفكر وفي البناء الفوقي. ولكن كلّ قضية تكشف عن واقع معيّن فقط بقطع النظر عن أنّها تحكي أنّه فيه «ينبغي أو لا ينبغي» فهي تدخل في عداد الرؤية الكونية ونسمّيها عقائد. والسؤال المطروح هنا: «الميزان» كتاب تفسيري، فهل من الصحيح أن نبحث فيه عن منهج لدراسة العقيدة؟

والجواب: يفترق القرآن الكريم عن بقيّة الكتب في أنّه ليس كتاب رياضيات ولا فيزياء ولا كيمياء، بل هو كتاب هداية للإنسان، يريد أن يهديه إلى الكمال الذي خُلق لأجله ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمتَّقِينَ**﴾[1]، و ﴿**هُدىً لِلنَّاسِ**﴾[2].

فالقرآن إذن هو كتاب هداية. هذا أوّلاً. وثانياً إنّ الهداية لا تكون إلاّ من خلال مجموعة من المرتكزات العقائدية، يعني من خلال الرؤية الكونية التي هي بمنزلة الأرضية التي تهيّئ في الإنسان الاستعداد على أن يقال له: ينبغي أن تفعل ولا ينبغي أن تفعل.

على هذا الأساس ربما كان من أهمّ خصائص «الميزان» أنّ مؤلّفه كتَبه لإبراز هذه الخصوصية في القرآن الكريم. فالكتب التفسيرية مختلفة في التوجّهات، فمن كُتب التفسير ما يركّز على الجوانب التاريخية، أو

---

(١) البقرة: ٢.

(٢) البقرة: ١٨٥.

البلاغية، أو اللغوية بعامّة، أو على الجوانب العلمية الحديثة، أو الجهات العرفانية المحضة، أو الأبعاد الفلسفية الخالصة.

بيدَ أنّ الملاحظ في «الميزان» هو أنّ السيد الطباطبائي (رحمه الله) يُبرز هذا الملمح من ملامح القرآن المتمثّل في أنّه كتاب هداية. وحيث إنّ الهداية متقوّمة بمجموعة من القواعد العقائدية وبالرؤية الكونية، فإنّ هذا الكتاب أساساً هو كتاب عقائديّ، بيدَ أنّه كتاب عقائديّ منطلق من القرآن الكريم. إنّ السيد الطباطبائي خطّط لدراسة العقيدة عن قصد مسبق خلال تفسيره ولم يأت البحث العقائدي عفوياً، بل ما أراده السيد الطباطبائي أساساً هو أن يكتب دورة عقائد تفصيلية يكون محورها القرآن الكريم.

والأدلّة على ذلك ما يذكره هو في كتابه. ففي مقدّمة الجزء الأوّل من «الميزان»[1] يذكر السيد الطباطبائي سبع نقاط يقول إنّها ستكوّن محاور عمله في التفسير. وأغلب هذه النقاط إن لم يكن جميعها هي ذات طابع عقائدي. فالنقطتان الأولى والثانية مرتبطتان بالتوحيد ذاتاً وصفات وأفعالاً، والثالثة ببقيّة الأمور الغيبية ممّا يدخل في بناء عقيدة المسلم، والخامسة بالنبوّة، والسادسة بالبرزخ والمعاد والسابعة ذات صلة بارتقاء سُلّم العبودية من خلال العقائد والأخلاق والأعمال ممّا يوجبه التوحيد الخالص الذي هو جوهر العقيدة وأُسّها. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ الآيات التي تعرّضت لأصول الدين والبحوث العقائدية

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الثالثة - ١٩٧٣م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ج١، ص١٣.

تتجاوز ثلث القرآن، بل ذكر الشيخ مطهري أنّ الآيات المرتبطة بالمعاد وحده تصل إلى (١٤٠٠) آية، أي ما يقارب ربع القرآن. مضافاً إلى أنّ القرآن على ما فيه من سعة وتنوّع في المعارف، فإنّ معارفه هذه ترجع إلى أصول العقيدة. وبتعبير السيّد الطباطبائي ذاته:

«فإن القرآن على سعته العجيبة في معارفه الأصلية وما يتفرّع عليها من الفروع، من أخلاق وأحكام في العبادات والمعاملات والسياسات والاجتهادات ووعد ووعيد وقصص وعِبر، يرجع جمل بياناتها إلى التوحيد والنبوّة والمعاد وفروعاتها، وإلى هداية العباد إلى ما يصلح به أولاهم وعقباهم»[1].

وثالثاً: ينطلق السيّد الطباطبائي من فكرة كثيراً ما يكرّرها في «الميزان» ويعرضها بصيغ مختلفة. فإذا ما أردنا أن نستثني الآيات التي تحدّثت عن التوحيد مباشرة بأبعاده المختلفة من الذات والصفات والأفعال، فإنّ السيّد الطباطبائي يعتقد أنّ الأصل الذي تعود إليه جميع تفاصيل المعاني القرآنية من معارف وشرائع وأخلاق يرجع إلى جذر واحد هو التوحيد. فالتوحيد يختزل جميع التفاصيل والفروع، وهي تعود إليه بالتركيب.

وبنصّ تعبيره: «فالآيات القرآنية على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الإلهية والحقائق الحقّة تعتمد على حقيقة واحدة هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس الذي بني عليه بنيان الدين، وهو توحيده تعالى توحيد الإسلام».

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص٤٠.

ثم يضيف: «**وهذا أصل يرجع إليه على إجماله جميع تفاصيل المعاني القرآنية من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود إليها على ما بها من التفصيل بالتركيب**»[1].

بمثل هذا الوعي لدور أصول العقيدة انطلق السيّد الطباطبائي يمارس التفسير. وقبل بيان منهج السيد الطباطبائي لا بأس بالتعرّض لأبرز المناهج التفسيرية.

ثلاثة مناهج

ثَمَّ في الفكر الإسلامي مناهج متعدّدة لدراسة العقيدة:

١ - المنهج العقلي، وهو المنهج المشّائي الذي يستند إلى العقل ومعطياته في اكتشاف العقائد والتأسيس للرؤية الكونية.

٢ - المنهج الكلامي أو النصّي ـ إن صحّ التعبير ـ وهو منهج اعتمد النصّ نفسه بلا أن يقف على مقدّمات عقلية، وإن كان يوهم الآخرين بأنّه منهج عقليّ، باعتبار أنّه سعى ـ وهو بصدد الوقوف أمام المنهج الفلسفي ـ لأن يستحدث مجموعة أسلحة عقلية كي يستطيع أن يقاوم بها المنهج العقلي. وإلاّ فهو منهج نصّي في مقام اكتشاف العقيدة، وإن كان عقلياً في مجال مناقشة الآخرين، وبالأخصّ في مضمار مناقشة المنهج الفلسفي العقلي.

٣ - **المنهج العرفاني الكشفي** الذي يعتمد تزكية الباطن للوصول إلى حقائق الوجود.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٣٥.

٤ - وعندنا منهج آخر هو الذي حاول أن يؤسّس له ويشيد قواعده شيخ الإشراق السهروردي، وتبعه على ذلك صدر المتألّهين الشيرازي في «الحكمة المتعالية». وجوهر هذا المنهج أن يستفيد من معطيات البرهان والقرآن والعرفان والمكاشفة للوصول إلى رؤية كونية متكاملة.

وإذا أردنا أن نستثني المدرسة الأخبارية والمدرسة الكلامية، فإنّ المدرسة التي تكاد تكون متّبعة لهذا المنهج منذ عهد صدر الدين الشيرازي (ت : ١٠٥٠هـ) هي المدرسة التي تنحو إلى الجمع بين هذه المعطيات، وعلى رأسها في العقود الأخيرة السيد الطباطبائي والإمام الخميني وتلامذتهما كالشيخ جوادي آملي والشيخ مرتضى مطهري والشيخ حسن زادة آملي والشيخ محمد تقي مصباح وغيرهم. فهؤلاء كلّهم يدورون في فلك هذه المدرسة ويتحرّكون بهذا الاتجاه الذي أستطيع أن أُلخّصه بعبارة دقيقة، هي: إنّهم يستفيدون من معطيات العقل والكشف ليحضروا بين يدي القرآن، ولينهلوا من عطاياه. بمعنى أنّ الأصل عندهم هو النصّ القرآني ولكن يتمّ الدخول إليه بخلفية المعطيات العقلية والعرفانية. أي أنّ هؤلاء يمثُلون بين يدي القرآن ليستمعوا إليه برؤية عقلية عرفانية.

بعبارة أخرى: إذا ما أردنا أن نوجد مقارنة داخلية بين العرفان والبرهان والقرآن، لوجدنا أنّ المحور هو القرآن، وأنّ العرفان والبرهان إنّما هما مقدّمتان لفهم القرآن الكريم.

ولهم في ذلك برهان يستدلّون به. فحواه: أنّ العقل مهما بلغ فهو مقيّد، ومهما بلغت مكاشفة العارف فهي مقيّدة ومتناهية. أمّا القرآن فهو كلام الله، وهو مطلق غير متناه. ومن الطبيعي أن يكون المقيّد بخدمة

المطلق، وأن يكون المتناهي في خدمة اللامتناهي، لأنّ الله تجلّى لعباده في كتابه، كما وصف الإمام علي عليه السلام القرآن: «فتجلّى لهم سبحانه في كتابه»[1].

النص القرآني والخلفية الفكرية

قد يسأل سائل: ولكن أليس من الحقّ أن نعلن خشيتنا من أن تؤدّي خلفية العرفان والفلسفة إلى إسقاط هذه الرؤى الفلسفية والعرفانية على النصّ القرآني وتحميلها عليه، وتوجيه النص القرآني بما ينسجم معها؟

نقول: إنّها خشية مشروعة، وقد تحدّث السيد الطباطبائي في مقدّمة الجزء الأوّل من «الميزان» عن هذا المحذور وشدّد النكير على أهله. فبعد أن استعرض عدداً من التيارات التي تحمل أصولها ورؤاها على التفسير مثلما يحصل لاتّجاهات فلسفية وكلامية وصوفية وأخرى موغلة بالعلوم الطبيعية أو متولّعة بالنزعة الاجتماعية، عاد ليميِّز بين مسارين، وهو يكتب:

«ففرق بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ماذا يقول القرآن؟ أو يقول: ماذا يجب أن نحمل عليه الآية؟»[2] مؤيّداً الأوّل ومستنكراً الثاني.

ثم خلص للقول بعد الاستعراض:

«وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد أنّ

---

(١) **نهج البلاغة**، الخطبة ١٤٥.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص٦.

الجميع مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج، على مداليل الآيات».

فهذا النمط من المسير الذي تسلكه هذه الاتجاهات من تحميل معطيات العقل والمكاشفة أو حصائل العلوم المعاصرة على القرآن، ليس تفسيراً بل هو تطبيق. وفرق بين التطبيق الذي يستبطن تحميل مدلولات الآيات بأصول تلك الاتجاهات ومسلّماتها ورؤاها وبين أن نسأل القرآن نفسه عن دلالاته ومقاصده؛ لأنّ «**البيان الإلهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه**»[1].

وهذا هو النهج الذي اتبعه السيد الطباطبائي في التفسير حيث أوضح: «**إن المتعيّن في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه، وتفسير الآية بالآية**»[2].

ولذلك يسجِّل بضرس قاطع وهو يوضّح منهجه في التفسير:

«**وسنضع ما تيسّر لنا بعون اللّه سبحانه من الكلام على هذه الطريقة في البحث عن الآيات الشريفة في ضمن بيانات، قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجّة نظرية فلسفية أو إلى فرضية علمية، أو إلى مكاشفة عرفانية**»[3].

ولكن ثَمَّ فرق بين التحميل وبين التوظيف. فلكي نفهم القرآن نحتاج إلى مجموعة من القواعد والمعطيات. فلو صحَّ التمثيل تجد نفسك عندما

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣، ص٨٦.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، ج٣، ص٨٧.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، ج١، ص١٢.

تريد أن تفهم اللغة العربية مدفوعاً لدراسة النحو والصرف والبيان ونحو ذلك. فأنت تدرس هذه المقدّمات لكي تفهم الكلام العربي الذي يمثِّله النصّ القرآني، وكذلك ما صدر عن النبيّ أو الإمام، فمن دون أن تكون لك معرفة باللغة ودراية بأصولها وقواعدها لا يمكنك أن تفهم النصّ القرآني من حيثيته اللغوية.

وكذلك الحال من حيث المحتوى، فلكي يفهم الإنسان جواب القرآن ونظرياته ورؤاه لابدَّ وأن يكون مزوّداً بمجموعة من القواعد والمعطيات، التي هي بمنزلة النور وبمثابة المصباح الذي يضيء السبيل إلى الفهم.

بعبارة أوضح : إنّ دور هذه القواعد أنّها توجه المسيرة وتدلّ على الطريق المتعيَّن، لا أنّها تكون هي الطريق وتسقط معطيات العقل وتحملها على القرآن الكريم.

فلنقرِّب الحالة بمثال؛ نحن نعلم أنّ الله سبحانه منزّه عن الجسمية، ولكن بعض آيات القرآن يوهم بالجسمية كقوله تعالى: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾[1]. وفائدة المعطى العقلي ومكاشفات العارف ودورهما هنا أنّهما يزوّدان بالمعطيات التي تدخل من خلالها البحث القرآني برؤية تجد أنّ الظواهر العامة بأجمعها تصبّ في الاتجاه الذي يقول بأنّ الله ليس بجسم، ليسقط بذلك وهم الجسمية.

وقد أضفنا مكاشفات العارف إلى المعطيات العقلية؛ باعتبار أنّ المكاشفة فيها معان وإدراكات لا يمكن أن تحصل من خلال العقل،

---

(١) المائدة: ٦٤.

فالعارف يصل إلى المطلب مرّة من خلال البرهان، ومرّة يعاين الحقيقة من خلال الكشف والشهود. وبعد معاينة الحقيقة يأتي للمثول بين يدي القرآن فيجد أنّ الظواهر القرآنية تؤيّد كشفه أيضاً وتؤيّد ما انتهى إليه من خلال الأدلّة العقلية.

النص والقواعد العقلية

إنّ مكاشفات العارف أمور فردية، بمعنى أنّها غير قابلة للإثبات، إنّما الذي يقبل الإثبات هو الأدلّة البرهانية والعقلية. ومن ثمّ فالمنهج المفضّل هو أن نأتي إلى المقولات والأدلة العقلية لنستفيد منها ولتكون بمنزلة مجموعة من قواعد التوجيه.

ولكن حيث إنّ العقل البشري قد يصيب وقد يخطئ، وهذه البراهين التي انتهى إليها قد تُصيب الواقع وقد تخطئه، فينبغي للإنسان أن يرجع إلى الظواهر العامّة الموجودة في القرآن والسنّة القطعية ليجد فيما إذا كانت المسيرة العامة في القرآن تؤيّد أو تخالف ما انتهى إليه من نتائج عقلية.

على سبيل المثال عندما نأتي إلى الأدلّة العقلية نجد أنّ الدليل العقلي يفيد أن لا مؤثّر في الوجود بنحو الاستقلال إلاّ الله سبحانه، لأنّه لا غني بالذات إلاّ هو. وفي هذا الاتجاه نجد عند الرجوع إلى القرآن أنّه عندما ينسب أيّ وصف كماليّ إلى غير الله ينسبه أوّلاً وبالذات إلى الله سبحانه ثم ينسبه لغيره.

هكذا الحال بالنسبة إلى الإحياء والإماتة والعزّة والقوّة والرزق والخلق ونحوها كثير، كما تشير لذلك الأمثلة التالية:

﴿اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[١]، **﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾**[٢]. **﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**[٣]، **﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾**[٤]، **﴿أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾**[٥]. **﴿أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾**[٦]، **﴿وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى﴾**[٧] **﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾**[٨]، **﴿وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾**[٩].

إلى عشرات الآيات الأخرى التي تُفهم في إطار القاعدة العقلية المشار إليها آنفاً؛ المتمثّلة بأن لا مؤثّر في الوجود على نحو الاستقلال إلاّ الله.

أمّا لماذا لا ننطلق من القرآن نفسه مباشرة؟ فذلك لأنّ جملة من المباحث الأساسية والعقائد جاءت في القرآن الكريم بنحو المثل، فهي مدعاة للالتباس. على سبيل المثال ثَمَّ في آيات القرآن ما قد يوهم بالجسمية والتفويض وأمثال ذلك.

ولكن عندما نذهب تلقاء الدليل العقلي نراه يسجّل بوضوح أنّ التفويض ممتنع في نظام الوجود. وهذا ما يبعثك على البحث في القرآن بحيث تتّجه الظواهر بأجمعها صوب امتناع التفويض. وإذا ما وجدنا

---

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) السجدة: ١١

(٣) الرعد: ١٦.

(٤) المؤمنون: ١٤.

(٥) آل عمران: ٤٩.

(٦) النجم: ٤٤.

(٧) آل عمران: ٤٩.

(٨) الذاريات: ٥٨.

(٩) المؤمنون: ٧٢.

ظاهراً يشعر بالتفويض نتصرّف به مباشرة.

وهكذا يكون العقل في محضر النقل، والنقل مؤيّداً للعقل؛ هذا هو المنهج الذي ينبغي أن يتّبع في استنباط العقائد.

والمراد بالعقل: القوّة التي تدرك التصديقات الكلّية. وبشأن علاقته بالنقل فله أدوار متعدّدة، فتارة يكون ميزاناً للقبول والرفض، وأُخرى يكون مفتاحاً حيث ينتهي دوره عند تخوم النقل، وثالثة يكون مصباحاً ونوراً يضيء الطريق لفهم حقائق الوحي والنقل. وبين أن يكون العقل في علاقته بالنقل معياراً أو مفتاحاً أو مصباحاً ثَمَّ تفاصيل ليس هذا مجال الخوض فيها.

دور العقل في فهم مداليل القرآن

يمكن أن تكون للعقل أدوار ثلاثة، هي:

- **دور الميزان أو المبنى**.
- **دور المفتاح**.
- **دور المصباح**.

فالميزان يعني المرتكز والأساس (المبنى). والمفتاح أن يتمّ الاستغناء عن دور العقل عندما يدخل المرء إلى أفق النصّ القرآني. فعندما تنفتح باب الغرفة، لك أن تترك المفتاح بالباب وتدخل الغرفة؛ أي تترك العقل وقواعده عند باب الشريعة وتدخل إليها من دونه.

وهذه دعوى راح يطلقها بعضٌ في الوقت الحاضر؛ يجد بأنّه لا يمكنه أن يسقط حجّية العقل فيأتي ليخصّص هذه الحجّية. ما يفيده منطق هؤلاء: أنّ العقل حجّة حتى يبلغ بنا إلى باب الشريعة، فإذا دخلنا

الشريعة نخلع العقل!

يذهب هؤلاء إلى أنّ الحاجة إلى العقل تنتهي عند حدود إثبات حجية القرآن، فإذا وصلت إلى حجية القرآن، لا تحتاج إلى العقل.

وجوابنا لهؤلاء: إنّ حجّية العقل غير قابلة للتخصيص، فإذا سقطت حجّيته في وسط الطريق تسقط حجّيته من أوّل الطريق أيضاً، ولا يمكن التخصيص. وهذا ما يقصدونه من التعاطي مع دور العقل كمفتاح.

أما التعامل مع العقل كمصباح فهذا هو الذي وردت الروايات بمضمونه. فعن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلّى الله عليه وآله قال: «**ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت**» [1]. إذا دخلت إلى البيت ولم يكن فيه مصباح، فإنك لا ترى شيئاً، ولا يمكن أن تميّز الجيّد من الرديء، وتتوقّف عن ممارسة أيّ فعل. لكنّ العقل يهبك نوراً، ويجعلك تميّز الصحيح من السقيم، فتقبل هذا وترفض ذاك. وهذا معنى أن يكون العقل بمنزلة المصباح في البيت.

وبهذا ينبغي التمييز في علاقة العقل مع القرآن، وتحديد موقعه في عملية الاستنباط والاستدلال بين دوره كميزان، ودوره كمفتاح، ودوره كمصباح ينير للإنسان الطريق.

أمّا عن دور العقل كمرجع أو ميزان ومبنى في التعاطي مع القرآن فنقول:

لو تحوّل العقل إلى مرجع أو مبنى في جميع المسائل، ولم نميّز بين

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تأليف العلم العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي (قدس سره)، مؤسسة الوفاء، بيروت – لبنان، ج ١، ص ٩٩.

الأدوار الثلاثة السابقة لصار التفسير فلسفياً.

فالتفاسير تُصنّف إلى فلسفية، وكلامية، وعرفانية، وطبيعية تجريبية في ضوء الأساس الذي ينطلق منه المفسّر. فإذا ما جعل المبنى نتائج الفلسفة فالتفسير فلسفي، وإذا ما جعل المبنى نتائج علم الكلام فالتفسير كلامي، وإذا ما صارت العلوم الطبيعية هي المبنى فالتفسير تجريبي قائم على أبحاث العلوم الطبيعية وهكذا.

لو رجعت إلى تفسير صدر الدين الشيرازي (سبعة مجلدات) لرأيته يأخذ من الآية دليلاً على مطلب فلسفي كان قد حقّقه في كتابه «الأسفار الأربعة»، ومن ثمّ فهو يجعل الفلسفة هي المبنى.

ولو عدت إلى «التفسير الكبير» للفخر الرازي لرأيت أنّ لديه منظومة أو نتائج كلامية قد انتهى منهما، وثبتت لديه في رتبة سابقة، ثم جاء إلى القرآن ليعثر على شواهد تؤيّد ما ذهب إليه. هكذا لو لاحظنا الطنطاوي في تفسيره نجد أنّه يحاول تطبيق نتائج العلوم الطبيعية التي أفرزها عصره على القرآن، فيبحث عن شواهد تُثبت تلك النتائج.

ولو رجعنا إلى بعض التفاسير لوجدنا صاحبها قد وصل في مكاشفاته إلى نتائج يبحث لها عن شواهد من القرآن تؤيّدها.

من هنا يكون التفسير فلسفياً، أو كلامياً، أو طبيعياً أو عرفانياً أو علمياً. لكن تفسير السيد الطباطبائي (الميزان) لا هو فلسفي ولا كلامي ولا عرفاني ولا طبيعي بل هو بيان للقرآن بالقرآن، يستفيد منهجياً من العقل والنقل معاً كمصباحين اثنين لأنّه يتعاطى مع النقل كمصباح مرشد أيضاً.

ليس العقل ميزاناً لفهم القرآن بل يستضاء بنوره فقط

لو كانت عندك قضية عن المبدأ سبحانه أو عن المعاد أو عن النبوّة والإمامة، فإن وجّهت السؤال إلى العقل وأجاب عنه من خلال قواعده التي أسّسها في الفلسفة، ثم انصرفت تلقاء القرآن تجمع الشواهد من الآيات تؤيّد بها ما ذهب إليه العقل، فإنّ المجيب هنا هو العقل وليس القرآن، ومن ثمّ فإن العقل صار مبنىً لفهم القرآن.

وعندما نقول نجعل العقل مبنىً وميزاناً في الفهم، فمعناه أنّ السؤال يتّجه مباشرة إلى العقل في المنهج الفلسفي، فيما لا يعدو دور القرآن تزيين الجواب بعدد من الآيات والشواهد.

وذلك بعكس ما لو اتّجهنا بالسؤال إلى القرآن مباشرة، فعندئذ نكون بين يدي القرآن؛ نحن نسأل والقرآن يجيب.

غاية ما هناك أنّ أجوبة القرآن تنطوي في كثير من الأحيان على احتمالات متعددة، فنحتاج إلى مرشد وهادٍ وموجّه يحثُّ بنا الخطى صوب مسار بعينه. وهنا يأتي دور العقل كمصباح، فهو لا يوجِد طريقاً بل يرشد إلى طريق. فلو كان عند الإنسان طريق لكن ليس لَديه نور يستضيء به فلا يستطيع أن يمشي في ذلك الطريق وينتفع به.

نحن إذن أمام طريقين: أن نتّجه إلى العقل، أو إلى القرآن. في الطريق الأوّل نسأل العقل أوّلاً ثم نطبّق عليه الآيات. أما في الطريق الثاني فنسأل القرآن أولاً، لكن بهداية من العقل وبتوجيه منه.

والمنهجية ذاتها تنطبق على دور النقل.

يميّز الطباطبائي بين المسارين، بنصّ مرّ بعضه، يقول فيه:

«ففرق بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ماذا يقول القرآن؟ أو يقول: ماذا يجب أن نحمل عليه الآية؟ فإنّ القول الأوّل يوجب أن يُنسى كلّ أمر نظري عند البحث وأن يتكي على ما ليس بنظري. والثاني يوجب وضع النظريات في المسألة وتسليمها وبناء البحث عليها»[1].

ولنستكمل الرؤية بمثال:

عندما نأتي لقول الله سبحانه: ﴿**وتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[2]، فإنّ المبنى إن كان عقلياً نسأل العقل ونتّجه إليه أولاً: هذا العالم أثابت هو أم متحرّك؟ وإذا كان متحرّكاً فبأيّ حركة؛ عرضية أم جوهرية؟

لما كان صدر الدين الشيرازي قد قرّر أنّ العالم كلّه في حركه جوهرية فسيكون جوابه أنّ الجبال في حركة جوهرية. وعندما يأتي إلى الآية يذكر أنّ هذا دليل على الحركة الجوهرية.

هنا لم يمارس التفسير، بل طبّق على القرآن ما كان قد انتهى إليه من نتائج في البحث الفلسفي.

هذه منهجيّة. لكن في المنهجية الثانية نأتي إلى القرآن بحيث نستعين بالآيات الأخرى لاستبيان مراده وتحديد معنى الآية، بحيث نجعل العقل والنقل هادياً لفهم المطلب من القرآن نفسه.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦.

(٢) النمل: ٨٨.

في هذا الضوء يميّز السيد الطباطبائي بين حركتين أو مسارين، فالذي يجعل العقل أو النقل بكلّ معطياتهما ونتائجهما مبنىً وميزاناً فهذا هو المنهج التطبيقي. أما الذي يجعل القرآن هو الذي يجيب أوّلاً وقبل كلّ شيء، ولكن بإرشاد من العقل والنقل، فهذا هو المنهج التفسيري.

بهذا أيضاً يتّضح أمران:

الأوّل: لا يصحّ أن ينسب **الميزان** إلى التفاسير الفلسفية كما هو شائع لدى شرائح عريضة. فهو يفصل البحوث الفلسفية عن البحث التفسيري بعناوين مستقلّة، ولا يدمج الاثنين في تركيب واحد، لأنّ للبحث الفلسفي اتّجاهاً يمشي به، وللبحث التفسيري منهج آخر يمشي به.

الثاني: الأحرى أن يقال عن السيد الطباطبائي أنّه يستخدم المنهج العقلي في معارف القرآن ذات الصلة بموضوع العقل وحدوده، لكن بالمعنى الذي بيّنّاه من أنّ العقل بمنزلة المصباح الذي يرشد ولا يؤسّس مستقلاً في مقابل القرآن.

تبقى مسألة: لو عدنا إلى القرآن الكريم لرأينا الغالب عليه توجيه الخطاب إلى الفطرة ـ وهذا ما أشار إليه الطباطبائي أيضاً ـ والسؤال: ما هي طبيعة العلاقة بين دور العقل ودور الفطرة؟

يركّز القرآن الخطاب للفطرة، وهذه قضية ثابتة في المنهج القرآني. لكن الإنسان قد يدسّ فطرته في التراب، فتخطئ الطريق، وتختلط عليها المصاديق، وتزيغ إلى أمور وهمية اعتبارية لا تمثل المصداق الواقعي.

من هنا كانت الحاجة إلى الفكر والاستدلال والعقل لمناقشة الإنسان وإقناعه وتنبيهه إلى الطريق. فلولا العقل لا تستطيع أن تنبّه الإنسان الذي

زاغ عن الفطرة. فالعقل يقوم بدور المنبّه والموجّه والمرشد للإنسان؛ إلى أنّ هذا الطريق الذي تذهب فيه طريق مظلم، طريق لا يوصلك إلى نتيجة. في هذا الضوء، لا العقل يمكنه أن يستغني عن الفطرة، ولا الفطرة عن العقل. وهذا هو منطق القرآن. فمع تأكيد كتاب الله على قانون الفطرة، وأنّ جميع المعارف الكلّية والجزئية إنّما نظِّمت على وفق الفطرة الإنسانية لكن تجده يركّز من جهة أخرى على دور العقل: ﴿**أَفَلاَ يَعْقِلُونَ**﴾[١] ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ**﴾[٢]

والروايات واضحة المضمون بهذا الاتجاه، إذ فيها تركيز شديد على دور العقل والاستدلال العقلي وقيمة البحوث العقلية، فعن النبي صلّى الله عليه وآله: «لكلّ شيء آلة وعدّة، وآلة المؤمن وعدّته العقل، ولكلّ شيء مطية ومطية المرء العقل، ولكلّ شيء غاية وغاية العبادة العقل، ولكلّ قوم راع وراعي العباد العقل، ولكلّ تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل، ولكلّ خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكلّ سفر فسطاط يلجأون إليه وفسطاط المسلمين العقل»[٣].

منهج الطباطبائي في دراسة العقيدة خلال التفسير

ينطلق السيد الطباطبائي من مقدّمة تفيد شمولية القرآن وأنّه ﴿**وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[٤]، في مجال الهداية طبعاً.

---

(١) يس: ٦٨.

(٢) النساء: ٨٢.

(٣) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٥.

(٤) الأنعام: ٥٩

وللسيد الطباطبائي بحث قيّم حيال هذه النقطة، فعندما يصل إلى قوله سبحانه: ﴿**ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾[1] يذكر أنّه تبيان لكلّ ما يدخل في هداية الإنسان إلى كماله اللائق، حيث يقول في ذلك نصّاً:

«فصفته العامّة (القرآن) أنّه تبيان لكلّ شيء، وإذا كان كتاب هداية لعامّة الناس وذلك شأنه، كان الظاهر أنّ المراد بكلّ شيء كلّ ما يرجع إلى أمر الهداية ممّا يحتاج إليه الناس في اهتدائهم، من المعارف الحقيقية المتعلّقة بالمبدأ والمعاد والأخلاق الفاضلة والشرائع الإلهية والقصص والمواعظ، فهو تبيان لذلك كلّه»[2].

ثم يعقّب بعد ذلك بأنّ هذا ما يستفاد بحسب الظواهر القرآنية ومن خلال إظهار المقاصد من طريق الدلالة اللفظية.

ولكن عندما نرجع إلى القرآن الكريم بحسب آيات أُخرى، وإلى الروايات المتواترة مضموناً ومعنىً الصادرة عن النبي صلّى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام نجدها تفيد حقيقة أخرى فحواها أنّه ما من حقيقة في نظام الوجود التكويني إلاّ والله سبحانه ضمّنها في كتابه. فما من معرفة وعلم يؤدي بالإنسان إلى الكمال إلاّ ويوجد في هذا القرآن. قال: «لكن في الروايات ما يدلّ على أنّ القرآن فيه علم ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة. ولو صحّت الروايات لكان من اللازم أن يكون المراد بالتبيان الأعمّ مما يكون عن طريق

---

(١) النحل: ٨٩.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١٢، ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

الدلالة اللفظية فلعلّ هناك إشارات من غير طريق الدلالة اللفظية تكشف عن أسرار وخبايا لا سبيل للفهم المتعارف إليها»[١].

لكن لا ينبغي للإنسان أن يتوقّع ـ وهو يعود إلى القرآن ـ أن يبحث فيه عن الرياضيات أو الكومبيوتر بحجّة أنّ فيه تبياناً لكلّ شيء. فهذه من الأمور المتغيّرة في حياة الإنسان إن صحّ التعبير، وليست في عداد الأمور الثابتة الداخلة في تكامل الإنسان.

فالقرآن يتضمّن كلّ معرفة ترتبط بعقائد الإنسان ورؤيته الكونية ويترتّب عليها ينبغي أو لا ينبغي.

انطلاقاً من هذه المقدّمة نعود إلى مقولة العقيدة في تفسير «الميزان». وأوّل ما يواجهنا اختلاف درجات العقائد والاعتقاد بالله، فمن يعرف الله سبحانه بنسبة ١٠٪ بطبيعة الحال سيتحرّك في العبودية لله بدرجة تتلاءم مع النسبة ذاتها. أما من يعرف الله سبحانه بنسبة ١٠٠٪ فبطبيعة الحال سوف يتحرّك على خط العبودية لله بدرجة ١٠٠٪. وقد حفظ القرآن الكريم اختلاف العقائد وتفاوت مراتبها، فعندما يتحدّث عن التقوى مثلاً يقول: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقاتِهِ**﴾[٢] في معنى يفيد أنّ للتقوى مراتب متعدّدة، وإلاّ لو كانت بمرتبة واحدة فلا معنى لقوله: ﴿**اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقاتِهِ**﴾.

العقل والعبور من المثال إلى الحقيقة

لمّا كانت التقوى فرع العقيدة، فالسيد الطباطبائي يستفيد أنّه إذا

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١٢، ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢) آل عمران: ١٠٢.

تعدّدت مراتب العقيدة تتعدّد مراتب التقوى ومراتب ينبغي (مراتب العمل).

يعتقد السيد الطباطبائي أنّه ما من درجة وجودية يمكن أن يصل إليها الإنسان إلاّ وللقرآن فيها منهج متكامل في العقيدة والسلوك؛ في العلم والعمل. وبحسب تعبيره: «**إن للناس بحسب مراتب قربهم وبعدهم منه تعالى مراتب مختلفة من العمل والعلم**»[١].

ولازم ذلك أنّ للقرآن معاني مختلفة مترتّبة بحيث لا يشذّ عن علم القرآن شيء. وبحسب ما يفيده نصّ الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في وصفه القرآن: «**فتجلّى لهم سبحانه في كتابه**» إن الله سبحانه تجلّى لخلقه في هذا القرآن بعلمه الكامل وقدرته التامّة وبعظمته. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن القرآن نزل باللغة العربية ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾[٢]. فالقرآن مسطور بهذه الألفاظ، وجاءت مفاهيمه ومعانيه بهذه الحروف. يقول الحكيم السبزواري: «إنّ ثوباً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر» فاللغة العربية مكوّنة إمّا من ثمانية وعشرين أو تسعة وعشرين حرفاً، والكلمات والألفاظ المؤلّفة من هذه الحروف لو أرادت أن تبيّن لنا تلك الحقائق والمعاني العالية لبدت في كثير من الأحيان قاصرة وغير قادرة على أداء المعنى. هذه مقدّمة أخرى.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣، ص٦٦.

(٢) الزخرف: ٣و٤.

والنتيجة أنّ القرآن الكريم اضطرّ أن يتكلّم مع الناس بلغة الرمز في جملة من الأحيان، أو بلغة المثل بحسب تعبير القرآن نفسه ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾[1].

نرجع الآن إلى السيد الطباطبائي الذي يعتقد بأنّنا لكي ننتقل من هذه الرموز والإشارات والأمثلة التي ذكرت للناس لنصل إلى الحقائق لابدَّ وأن نكون مزوّدين بمنهج، وبمعطيات وبمجموعة من القواعد تكون بمنزلة الدليل الذي يعبر بنا من هذا الظاهر إلى ما وراءه؛ إلى الباطن. وبتعبير القرآن من الملك إلى الملكوت.

ولذلك تراه يعتمد مجموعة من القواعد العقلية، ولكن ليس القواعد النظرية التي لم تثبت، كجملة من مدعيات المشّائين مثلاً كما يصرّح في مقدّمة «الميزان». ويعتمد مجموعة من المكاشفات، ولكن ليست المكاشفات الفردية التي قد تُصيب وقد تخطئ. ثم يجعل ذلك جميعاً بخدمة فهم القرآن الكريم، تماماً كما يجعل الأصولي قواعد الأصول في طريق فهم واستنباط الحكم الشرعي من الرواية.

مثال تطبيقي

ولو أردنا أن نتحدّث عن مثال تطبيقي مستمدّ من التوحيد أو النبوّة أو الإمامة وما يرتبط بها من تفاصيل، فلابدّ من القول: إن السيد الطباطبائي يعتمد منهجية إجرائية في «الميزان» يفصل من خلالها بالكامل البحث التفسيري عن البحث الروائي وعن البحث الفلسفي ولا يدمجها مع بعضها.

---

(١) العنكبوت: ٤٣.

وعندما يأتي إلى البحث التفسيري يحاول أن يستفيد من الآيات تطبيقاً لمنهجه القاضي بـ «تفسير الآية بالآية»[١] ولكن عنده رؤية قبلية مسبقة تنير له الطريق.

ولذلك عندما يأتي إلى البحث الروائي أو البحث الفلسفي ليفهم معنىً معيّناً تراه يعقّب ذلك بالقول: **وهذا هو المعنى الذي استفدناه من الآية المباركة.**

ولو سُئل السيد الطباطبائي: كيف استفدت هذا المعنى من الآية المباركة؟ لأجاب: كان عندي مصباح ـ وهذا المصباح هو العقل من جهة والرواية من جهة أخرى ـ يوجّهني إلى الطريق، ويدفعني لكي أسير بهذا الاتجاه في القرآن، وعندما اتجهت وجدت أنّ الحقيقة تتمثّل بهذا.

موقع الرواية في المنهج

الدور نفسه الذي ينهض به العقل في إضاءة الطريق في فهم معارف القرآن، يعطيه السيد الطباطبائي للمأثور عن النبي صلّى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام، ولكن ليس للرواية الواحدة أو الروايتين، بل للاتجاه العام الذي يسود الروايات.

فمثلاً عندما يأتي إلى الروايات في مسألة التدبير يجد أنّها كلّها تتحرّك باتجاه واحد يدلّ على أنّ الله سبحانه هو المدبّر لكلّ شيء. بيدَ أنّ هذا التدبير يتمّ من خلال نظام الأسباب والوسائط التي تنبسط في

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣، ص٨٧.

عالم الوجود كالملائكة، والأسباب الطبيعية، والعلل وهكذا.

في ضوء هذا الاتجاه العام الذي تفيده الرواية يفهم دور الإمامة بوصفها جزءاً من نظام الوسائط والأسباب الذي ابتني عليه الوجود. وهكذا بشأن الأمثلة الأخرى، حيث إذا ما رجع الإنسان إلى الروايات ثم جاء إلى القرآن، لأنارت له الطريق إلى اكتشاف معارف القرآن الكريم. يكتب السيد الطباطبائي عن دور روايات أهل البيت عليهم السلام معقّباً على حديث الثقلين، بأنّ بيان النبي صلّى الله عليه وآله جعل «الحجية لهما معاً، فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلهية، ولأهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس إلى أغراضه ومقاصده»[1].

بل إن السيّد الطباطبائي يولي أهمّية للمنهج الروائي بوصفه السبيل الذي يمكّن المفسِّر من استيعاب منهج فهم القرآن بالقرآن ويهبه الدِّرْبة على مبدأ تفسير الآية بالآية. يكتب: «إن المتعيّن في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه، وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرّب بالآثار المنقولة عن النبي وأهل بيته صلّى الله عليه وعليهم، وتهيئة ذوق مكتسب منها، ثم الورود»[2].

الإمامة كمثال

نستطيع أن نوظّف هذه الملامح في مثال تطبيقي مباشر من «الميزان»، وليكن مبحث الإمامة مثلاً. فلو رجعنا إلى البحوث العقلية

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣، ص٨٦.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، ج٣، ص٨٧.

والعرفانية لوجدنا أنّها تعتقد بأنّ الله واحد لم يصدر منه إلاّ واحد. بعبارة أخرى اقتضت حكمة الله الأزلية أن يوجِد موجوداً يكون واسطة في الفيض بالنسبة لما دونه. فالمهمّ أنّ البرهانَ الفلسفي يثبت حقيقة وجود موجود جعله الله في العالم سبباً وواسطة لإعطاء الفيض والوجود للموجودات التي دونه. هذا بحسب اصطلاح الفلاسفة ولغتهم.

وعندما ترجع إلى العارف تراه يقول بالإنسان الكامل الذي يعدّه قطب نظام عالم الإمكان.

هذا هو البحث الفلسفي وذاك هو البحث العرفاني للمسألة، وميزة السيد الطباطبائي أنّه مزوّد بهما كأدوات، وكمنهج، وكقواعد تامّة في محلّها. وعندما يأتي إلى القرآن يأتيه وعنده مصباح ينير له الطريق.

عندما يجلس بين يدي القرآن يكون أمام مفترق طرق، فهذا احتمال يفضي به إلى طريق، وذاك احتمال آخر ويفضي به إلى طريق ثان وثالث وهكذا. هنا يأتي دور المصباح الذي تزوَّد به، فهو الذي ينير له الطريق؛ بمعنى أنّ العقل والمكاشفة والرواية تقول له: اتجه بالاتجاه الذي يفيد أنّ نظام الوجود نظام فيه قطب وواسطة للفيض. وعندما ينفتح على القرآن الكريم يجد أنّ كلّ الشواهد تؤيّد هذه الحقيقة، بعكس ما لو كان غير مزوّد بهذه المعطيات، لبقي حائراً عند مفترق الطرق لا يعرف كيف يتصرّف بإزاء الاحتمالات المتعدّدة.

عندما يأتي السيد الطباطبائي إلى الإمامة يجد أنّ هذه النظرية تجعل الإمامة أعلى درجة وجودية يصل إليها الإنسان في أعلى درجات سموّه وتقرّبه إلى الله سبحانه. ومن خلال هذا المسار يكون كلّ شيء.

عندما تسأله عن الشواهد يذكر لك قول الله سبحانه: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[1] وهو يسجّل :

«والخلافة ـ وهي قيام شيء مقام آخر ـ لا تتم إلاّ بكون الخليفة حاكياً للمستخلف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلف»[2].

ثم قوله سبحانه: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ**﴾، ثم قال: ﴿**يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ**﴾[3] ليستفيد منها أنّ آدم هو واسطة الفيض بالنسبة إلى الملائكة بعد أن صار معلِّم الملائكة.

ثَمَّ مفسّرون كثيرون مرّوا على هذه الآيات بيدَ أنّهم لم يُخرجوا منها نظرية الإنسان الكامل ونظرية الإمامة في القرآن، فما الذي جعل السيد الطباطبائي يستفيد منها هذه الرؤية؟

وكذلك الحال في قوله سبحانه لإبراهيم عليه السلام: ﴿**إني جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾[4] فهذه الآية المباركة يقرأها الأشعري والمعتزلي والإمامي، ولكن السيّد الطباطبائي حوّلها إلى حجر أساس لتأسيس الإمامة كدرجة وجودية بما يشتمل عليه ذلك من أمّهات المسائل العويصة التي أنهاها السيد الطباطبائي نفسه إلى سبع هي: أنّ الإمامة مجعولة بنص إلهي، معصومة، دائمة بحيث لا تخلو الأرض من إمام، مؤيّدة من عند الله، لا يحجب عن علمها أعمال العباد، أن يكون الإمام

---

(١) البقرة : ٣٠.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١١٥.

(٣) البقرة: ٣١- ٣٣.

(٤) البقرة: ١٢٤.

عالماً بجميع ما يحتاج إليه الناس في معاشهم ومعادهم، أنّه يستحيل أن يوجد في الأرض من يفوقه في فضائل النفس، حيث استفاد هذه المعاني بأجمعها من الآية المذكورة على ما يفصّل ذلك في «الميزان»[1].

لماذا استطاع السيّد الطباطبائي أن يستفيد هذه المعاني ويخرج منها بهذه الرؤية للإمامة؟

الجواب: لأنّه كان مزوّداً بأدوات وبمجموعة من الرؤى تنير له الطريق وتدفعه أن يتّجه في اتجاه في القرآن بحيث يجد الشواهد التي تثبت حقيقة ما.

مثال تطبيقي آخر

المثال الآخر نأخذه من التوحيد، وهو في الحقيقة ليس بمثال بل يكوّن بالأساس المحور الذي تقوم عليه أبحاث السيد الطباطبائي في مختلف المجالات العقائدية والأخلاقية وعلى مستوى الملكات والسلوك العملي والحقوق الفردية والاجتماعية ونحو ذلك.

والتوحيد كما يطرحه السيد الطباطبائي لا يعني به أنّ لهذا الكون خالقاً أو موجداً اسمه واجب الوجود كما هو دأب البحث الفلسفي أو الكلامي. بل التوحيد عنده أنَّ لهذا العالم ربّاً يدبّره هو ربّ العالمين.

بعبارة أخرى: يعتقد السيد الطباطبائي أنّ الخلاف بين المذاهب ليس في إثبات موجد لهذا العالم اسمه واجب الوجود، فهذا ممّا لا يختلف فيه أحد، لأنّه لا يرتّب مسؤولية على أيّ كان.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص٢٦٦ ـ ٢٧٧.

وهذه نقطة مهمّة. فالاختلاف إنّما وقع بنظر السيد الطباطبائي انطلاقاً من أنّ هذا الموجود مدبِّر ويوجد مسؤولية للبشر، لذلك تجد القرآن الكريم لا يتّجه إلى إثبات واجب الوجود، بل يتّجه صوب إثبات أنّ هذا الموجود ربّ العالمين، وأنّه مدبّر لهذا العالم. **هذه نقطة**.

محورية التوحيد

النقطة الثانية يذكر فيها أنَّ كلّ الأبحاث العقائدية ابتداءً بالعدل ومروراً بالنبوة والإمامة وانتهاءً بالمعاد تريد أن تؤشّر إلى حقيقة واحدة هي التوحيد. هذا على مستوى العقائد.

أمّا على مستوى ملكات الفضيلة والرذيلة فكلّها تتجه أيضاً باتجاه واحد، هو أن تقرّب إلى الله أو تبعد عنه، وكلّ ما كان مقرّباً فهو مطلوب، وكلّ ما كان مبعداً فهو مرفوض. وبذلك فإن المحور على الصعيد العملي يتمثّل بالقرب من الله، فكلّما كان من الأعمال مقرّباً إلى الله فهو مطلوب، وكلّ ما كان مبعداً فهو مرفوض.

على هذا الأساس عندما ننتقل إلى «الميزان» نجد الشواهد التي يسوقها السيد الطباطبائي كثيرة على هذا المعنى. فعند قوله سبحانه: ﴿**لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ**﴾[1] تراه يكتب بأنّ هذا المعنى للآية وعدد آخر من أمثالها «متعرّض للجليل والدقيق من المعارف الإلهية (الفلسفية)، والأخلاق الفاضلة، والقوانين الدينية الفرعية من عبادات ومعاملات وسياسات واجتماعات وكلّ ما يمسّه فعل الإنسان وعمله، كلّ ذلك على أساس الفطرة وأصل التوحيد، بحيث ترجع التفاصيل

(١) النساء: ١٠٥.

إلى أصل التوحيد بالتحليل، ويرجع الأصل إلى التفاصيل بالتركيب»[1].

وعلى هذا عندما يأتي إلى الطاعات يقول: إنّما كانت طاعة لأنّها تقرّب الإنسان إلى التوحيد، وعن المعصية: إنّما كانت معصية لأنّها تبعّد الإنسان عن التوحيد.

في موضع آخر ربّما كان أوضح وأكثر تفصيلاً يعقّب السيّد الطباطبائي على قوله سبحانه: ﴿**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾[2] بقوله:

«فتذكر أنّها (الآيات القرآنية) على احتوائها معارف الدين المختلفة من أصول المعارف الإلهية والأخلاق الكريمة الإنسانية، والأحكام الشرعية الراجعة إلى كلّيات العبادات والمعاملات والسياسات والولايات، ثم وصف عامة الخليقة كالعرش والكرسي واللوح والقلم والأرض والملائكة والجن والشياطين والنبات والحيوان والإنسان، ووصف بدء الخليقة وما ستعود إليه من الفناء والرجوع إلى اللّه سبحانه. وهو يوم البعث بما يتقدّمه من عالم القبر وهو البرزخ، ثم القيام لربّ العالمين والحشر والجمع والسؤال والحساب والوزن وشهادة الأشهاد، ثم فصل القضاء، ثم الجنّة أو النار بما فيهما من الدرجات والدركات.

ثم وصف الرابطة التي بين خلقة الإنسان وبين عمله، وما بين عمله وما يستتبعه من سعادة أو شقاوة إلى آخره. فالآيات القرآنية على

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص٦٢.

(٢) هود: ١.

احتوائها تفاصيل هذه المعارف الإلهية والحقائق الحقّة تعتمد على حقيقة واحدة هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس الذي بني عليه بنيان الدين وهو توحيده تعالى توحيد الإسلام، بأن يعتقد أنّه تعالى هو ربّ كلّ شيء لا ربّ غيره».

ثم يستخلص: «وهذا أصل يرجع إليه على إجماله جميع تفاصيل المعاني القرآنية من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود إليها على ما بها من التفصيل بالتركيب»[1].

ينبغي إيلاء عناية للقيد الذي يقيّد به التوحيد في قوله «وهو توحيده تعالى توحيد الإسلام»، لأنّه يعتقد أنّ التوحيد الذي جاء به الإسلام غير التوحيد الذي جاءت به الأديان الأخرى، وذلك بأن يعتقد الموحّد بهذا التوحيد أنّه سبحانه ربّ كلّ شيء لا ربّ غيره، ويسلّم له من كلّ وجهة فيوفي له حق ربوبيّته، ولا يخشع في قلب ولا يخضع في عمل إلاّ له جلّ أمره، لا أن يعتقد أنّ هناك موجوداً اسمه «واجب الوجود» هذا الذي تقوله الفلسفة أو يقوله علم الكلام، كلا، إنّما يعتقد أنّ الله هو المدبّر، وهو ربّ العالمين.

على هذا الأساس يعدّ القرآن حق التوحيد مقدّماً على كلّ حقّ آخر في نظام الوجود، ومعنى ذلك أنّه إذا ما اصطدم أي شيء من العقائد أو الأخلاق أو السلوك أو التشريع مع حق التوحيد فحق التوحيد هو المقدّم.

وعلى ذلك إذا ما ارتد الإنسان فإنّ الذي يحكم في وضعه ليس حقّ

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١٠، ص١٣٤ ـ ١٣٥.

الحياة وإنّما حقّ التوحيد. وإذا ما تعارض حق الحياة وتزاحم مع حق التوحيد فالذي يتقدّم هو حق التوحيد.

بين منهج الدين ومنهج الفلسفة

إنّ البحث الفلسفي والكلامي ليس بصدد أخذ المفهوم التربوي من المفهوم العلمي، بل البحوث العلمية هي ليست بهذا الصدد على الدوام. فعندما تبحث العلوم الرياضية عن واقع الحياة وما هي عليه من تنظيم دقيق ومتقن، فهي ليست بصدد أن تهديك إلى الله أو لا تهديك إليه سبحانه.

فهذه ليست وظيفة الرياضي ولا وظيفة الفيزيائي ولا وظيفة الفيلسوف، إنّما الدين هو الذي يبتغي أن يوصل الإنسان إلى كماله. وعلى هذا فإن من النكات الأساسية في القرآن، والتي يحرص السيد الطباطبائي على إبرازها، أنّ هذا الكتاب لا يعطي مفهوماً عقائدياً إلاّ وبجنبه مفهوم تربوي وأخلاقي يستمدّه منه.

ويمكن أن نأتي بمثال عملي على الحالة: في قوله سبحانه وتعالى من سورة البقرة: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ فهو إذ يذكر العبادة يريد من ورائها تقوى. ثم يقول سبحانه: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَاداً**﴾[1] إذ تراه بعد أن تحدّث عن مقولة علمية مفادها أنّ الله سبحانه هو المنعم كما هو شأن علم الكلام الذي يثبت لك أنّ الله هو

(١) البقرة: ٢١ – ٢٢.

المنعم، وهو الخالق، وهو الرازق، ترى المنهج القرآني ينعطف مباشرة ليسجِّل ﴿**فَلا تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَاداً**﴾ وهذا هو المفهوم العملي الذي يريد أن يأخذه من هذه النظرية أو من هذه المقولة العلمية.

فمنهج القرآن يحرص على الدوام أن يأخذ من المفهوم العلمي ومن القضية العقيدية التي يعرضها، مفهوماً عملياً ونتيجة سلوكية، وبذلك فهو يجمع دائماً الأخلاق والتربية إلى جوار المفاهيم العقائدية.

والسيد الطباطبائي يقتفي آثار هذا المنهج في تفسيره، فهو يعتقد أنّ القرآن كتاب هداية، لذلك يحرص على إبراز هذا الملمح من ملامح القرآن الذي يعطي المفهوم العلمي وإلى جواره مباشرة المفهوم الأخلاقي والتربوي والبُعد العملي. وهذه سجية قرآنية يشير إليها السيد الطباطبائي بقوله:

«وهذا دأب القرآن؛ يبيّن أصول المعارف ويقصّ القصص، ويذكر الشرائع، ويشفع البيان في جميعها بالعظة والوصية لئلا يفارق العلم العمل، فإن العلم من غير عمل لا قيمة له في الإسلام»[1].

نظرية حقّ التوحيد

وعلى ذكر حقّ التوحيد وتقدّمه على بقية الحقوق يكتب السيد الطباطبائي في الميزان[2]: «وقد أثبت القرآن أنّ أهمّ حقوق الإنسانية هو التوحيد والقوانين الدينية المبنية عليه» فماذا يترتّب على الأخذ بهذه المقولة في المجال التنظيري؟

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٢، ص٧٩.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، ج٢، ص٧١.

إذا ما أردنا أن نؤسّس نظرية حقوق الإنسان في الإسلام فلابدّ أن نجعل المحور فيها حقّ التوحيد، وكلّ حقّ يتعارض مع هذا الحقّ يسقط ولا قيمة له.

والمسألة لا تقتصر على صياغة نظرية حقوق الإنسان في الإسلام بل تتخطّاه إلى كيفية التعامل في نطاق العلاقات الدولية. فإذا ما أردنا أن نتعامل مع الدول والمجتمعات الأخرى، ما هو المنطلق الذي ننطلق منه؟ إذا كان ذلك المجتمع يؤمن بالتوحيد فله سنخ من العلاقات وهكذا.

من هذه النقطة بالذات يسجّل السيّد الطباطبائي افتراق النظرية الإسلامية عن النظرية الغربية.

مشروع مفاتيح «الميزان»

إنّ لـتفسير «الميزان» مفاتيح، إذا ما توافرت هذه المفاتيح بيد الناس صار بمقدورهم أن يلجوا هذا العالم المغلق. وفي هذا السياق يؤثر عن الشهيد السيد محمد باقر الصدر قوله بأنّ الشوط التفسيري الشيعي توقّف منذ الطبري ليستأنف مجدّداً مع صاحب «الميزان». بيدَ أني أعتقد أنّه لا يزال مغلقاً لأنّ المفاتيح غير موجودة بيد الناس. وبشأن فتح مغاليق «الميزان» أو بيان مفاتيحه يمكن أن نُساهم به من خلال تناول المفاهيم الأساسية في «الميزان»، أعني تلك القواعد التي يعتمدها الطباطبائي لفهم المعارف الأخرى، كما هو الحال مثلاً في حق التوحيد الذي مرّت الإشارة إليه، لتُنظر ما هي الآثار واللوازم التي رتّبها السيد الطباطبائي على هذا الحقّ، ثم تكتب برسائل مستقلّة بالنحو الذي يمكن أن يرجع إليه المثقف.

إن من يكتب عن مفاتيح «الميزان» يحتاج لأن يكون واقفاً على كلّ تراث الطباطبائي فلسفةً وعرفاناً. أي يكون في بيت الطباطبائي لكي يستطيع أن يكتب عنه من الداخل. أعني أن يكون على دراية بقواعد الطباطبائي التي انطلق منها فلسفياً وعرفانياً. كمثال مقتضب يتحدّث السيد الطباطبائي عن النفس وأنّها ناشئة من البدن، وبذلك يعدّها بمنزلة الثمرة من الشجرة في طبيعة علقتها بالبدن، ليقرّر في ضوء ذلك بأنّها «في أوّل وجودها عين البدن ثم تمتاز عنه بالإنشاء منه ثم تستقلّ عنه بالكلّية»[1].

وهذه الفكرة لا يمكن استيعابها من دون الرجوع إلى المرتكزات الفلسفية لصدر الدين الشيرازي على هذا الصعيد. فالسيد الطباطبائي يشير في هذا الرأي إلى النظرية التي وضع أُسسها البرهانية صدر الدين الشيرازي في علم النفس الفلسفي من أنَّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، بإزاء اتجاهين آخرين، هما الاتجاه المشائي الذي يؤمن أنّ النفس حادثة بحدوث البدن، ولكنّها روحانية حدوثاً وبقاءً. والاتجاه الإفلاطوني الذي يذهب إلى أنّ النفس موجودة قبل البدن، وعندما يحدث البدن تتعلّق به. وبذلك فهي قديمة لا حادثة، ومجرّدة حدوثاً وبقاءً.

أما النظرية التي يستند إليها الطباطبائي فهي تقوم على أساس قاعدة الحركة الجوهرية التي أسست لها مدرسة الحكمة المتعالية.

وكذلك الحال بعشرات الأمثلة الأخرى التي يوردها السيد الطباطبائي

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج ١ ، ص ٣٥٢.

مغلقة في «الميزان» وهي تتطلّب دراية بمتبنياته الفلسفية والعرفانية التي يصدر عنها، كما هو الأمر في بحث وحدة الله سبحانه وفيما إذا كانت هي وحدة عددية كما ذهبت إلى ذلك الاتجاهات الفلسفية والكلامية السائدة قبل الإسلام وبعده إلى الألف الهجري، أم أنّها وحدة حقة قاهرة غير محدودة بحدّ[1].

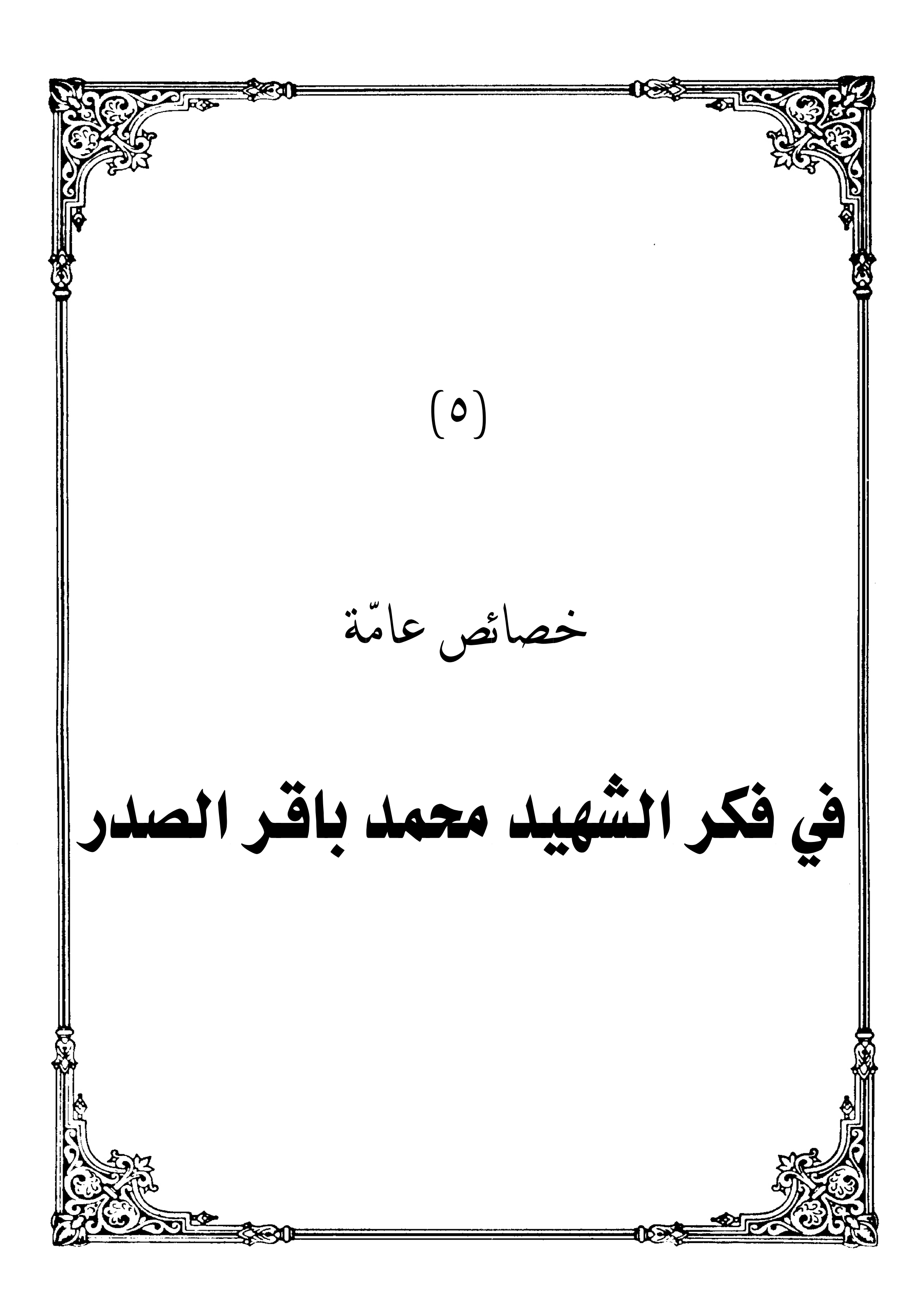
يرفض السيد الطباطبائي أن يكون التوحيد القرآني قائماً على أساس الوحدة العددية ويذهب إلى مبدأ الوحدة القاهرة غير المحدودة.

وهذا الأصل التوحيدي لا يتمّ إلاّ على مبنى أصالة الوجود، وإلاّ لو قلنا بأصالة الماهية فسيكون للكثرة العددية مجال، من هنا جاءت شبهة ابن كمونة التي تعدّ من أشكل الشبهات في بحث التوحيد.

وهكذا إلى بقية البحوث التي ترتبط بأصول موضوعة في الفلسفة والعرفان ممّا يتطلّب الإحاطة بها لفهم آراء السيّد الطباطبائي التفسيرية، ومعرفتها كمفاتيح للولوج إلى رحاب هذا التفسير والإفادة منه على أشمل وجه.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٦، ص٨٧ ـ ٩١؛ ص١٠٣ ـ ١٠٤.



(٥)

خصائص عامّة

في فكر الشهيد محمد باقر الصدر

الخصوصية الأولى: في مجال نظرية المعرفة

من السمات البارزة التي تميّزت بها مدرسة السيد محمد باقر الصدر إبداعاته الأساسية في مجال المعرفة الإنسانية، ونعني بها «تناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس، ومحاولة استكشاف الركائز الأوّلية للكيان الفكري الجبّار الذي تملكه البشرية، والإجابة بذلك عن هذا التساؤل: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان، وكيف تكوّنت حياته العقلية بكلّ ما تزخر به من أفكار ومفاهيم، وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك؟»[1].

المتتبّع للأبحاث الأصولية يعلم جيّداً بأنّ الأصوليين وإن لم يعنونوا البحث عن نظرية المعرفة تحت عنوان مستقلّ إلاّ أنّ البحث الأصولي امتدّ إلى هذا المجال الأساسي بشكل عميق وواسع، ومن أهمّ مظاهره هو ما نجده في «الصراع الفكري الشديد بين الأخباريين والمجتهدين الذي كان ولا يزال يتمخّض عن أفكار جديدة في هذا الحقل»[2].

---

(١) **فلسفتنا**، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصّة الفلسفة الإسلامية والمادّية الدياليكتيكية (الماركسية)، الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة العاشرة، دار الكتاب الإسلامي، قم، ص٥٧.

(٢) **المعالم الجديدة للأصول**، محمد باقر الصدر، مطبوعات مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية: ص٩٦.

يقول الأستاذ الشهيد عن تاريخ هذا الصراع: «وقد مُني علم الأصول بعد صاحب المعالم بصدمة عارضت نموّه وعرّضته لحملة شديدة، وذلك نتيجة لظهور حركة الأخبارية في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمّد أمين الاسترابادي – المتوفى سنة ١٠٢١هـ – واستفحال أمر هذه الحركة بعده وبخاصّة في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر»[١].

«وقد قُدّر للاتّجاه الأخباري في القرن الثاني عشر أن يتّخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضاً على يد رائدها المجدّد الكبير محمّد باقر البهبهاني المتوفّى سنة ١٢٠٦هـ، وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية والانتصار لعلم الأصول، حتّى تضاءل الاتّجاه الأخباري ومُني بالهزيمة. وقد قامت هذه المدرسة إلى صفّ ذلك بتنمية الفكر العلمي، والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى حتّى أنّ بالإمكان القول بأنّ ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحقّقون الكبار قد كان حدّاً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول»[٢].

وقد تعرّض الأستاذ الشهيد «ضمن أبحاثه الأصولية لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجّية البراهين العقلية على نمط التفكير المنطقي الأرسطي ونقده بما لم يسبقه به أحد، وبعد ذلك طوّر من تلك الأبحاث وأكملَها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية،

(١) **المعالم الجديدة للأصول**، مصدر سابق: ص٧٦.

(٢) **المعالم الجديدة للأصول**، ص٨٥.

فأخرجها بأروع صياغة باسم كتاب: الأسس المنطقية للاستقراء»[1].

وهذا ما أكّده السيد الصدر في تقريرات بحثه حيث قال في معرض حديثه عن الصراع المذكور آنفاً: «إنّ طريقة تولّد المعارف البشرية - حسبما يصوّرها المنطق الصوري - أنّ الفكر يسير دائماً من معارف أوّلية ضرورية هي أسس المعرفة البشرية إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريقة البرهان والقياس، التي يحدّد صورتها علم المنطق، فأيّ خطأ يفترض إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وإن كان في مادّة القياس؛ فإن كانت المادّة أوّلية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها، وإن كانت ثانوية مستنتجة فلا محالة تكون مستنتجة من برهان وقياس فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى خطأ يكون في الصورة؛ لأنّ المعارف الأوّلية لا خطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضرورية. وقد اصطلح على المعارف الأوّلية في الفكر البشري بمدركات العقل الأوّل وعلى المعارف المستنتجة منها بمدركات العقل الثاني.

إلاّ أنّ هذا التصوّر أساساً غير صحيح على ما شرحناه مفصّلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء. فإنّ هذا البحث كان منشأً لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة»[2].

---

(١) **مباحث الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، السيد كاظم الحسيني الحائري: الجزء الأول من القسم الثاني، ص٦٣.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، السيد محمود الهاشمي، ج١، الحجج والأمارات، ص١٣٠.

ولكي يتّضح الدور المهمّ الذي قام به السيّد الشهيد في بناء المعرفة الإنسانية لا بأس بالإشارة – ولو إجمالاً – إلى ما كان عليه المنطق الأرسطي؛ لبيان كيفية توالد المعرفة الإنسانية، وما انتهى إليه السيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء.

نعلم جميعاً أنّ الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري يمكن تقسيمه إلى قسمين رئيسيين:

«أحدهما الاستنباط، والآخر الاستقراء، ولكلّ من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجه الخاصّ وطريقه المتميّز.

ونريد بالاستنباط: كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدّمات التي تكوّن منها ذلك الاستدلال. ففي كلّ دليل استنباطي تجيء النتيجة دائماً مساوية أو أصغر من مقدّماتها، فيقال مثلا: محمّد إنسان، وكلّ إنسان يموت، فمحمّد يموت. ويقال أيضاً: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق، والصامت يموت والناطق يموت، فالحيوان يموت.

ففي قولنا الأوّل استنتجنا «أنّ محمّداً يموت» بطريقة استنباطية، وهذه النتيجة أصغر من مقدّماتها لأنّها تخصّ فرداً من الإنسان وهو محمّد، بينما المقدّمة القائلة: «كلّ إنسان يموت» تشمل الأفراد جميعاً. وبذلك يتّخذ التفكير في هذا الاستدلال طريقه من العامّ إلى الخاصّ فهو يسير من الكلّي إلى الفرد ومن المبدأ العامّ إلى التطبيقات الخاصّة.

ويطلق المنطق الأرسطي على الطريقة التي انتهجها الدليل الاستنباطي في هذا المثال اسم «القياس» ويعتبر الطريقة القياسية هي الصورة النموذجية للدليل الاستنباطي.

وفي قولنا الثاني استنتجنا أنّ الحيوان – أيّ حيوان – يموت بطريقة استنباطية أيضاً، ولكن النتيجة مساوية للمقدّمة التي ساهمت في تكوين الدليل عليها القائلة: «الصامت يموت» و«الناطق يموت»، لأنّ الصامت والناطق هما كلّ الحيوان بموجب المقدّمة الأخرى القائلة: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق.

ونريد بالاستقراء: كلّ استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال، فيقال مثلاً: هذه القطعة من الحديد تتمدّد بالحرارة، وتلك تتمدّد بالحرارة، وهذه القطعة الثالثة تتمدّد بالحرارة أيضاً، إذن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة. وهذه النتيجة أكبر من المقدّمات؛ لأنّ المقدّمات لم تتناول إلاّ كميّة محدودة من قطع الحديد ثلاث قطع أو أربع قطع... أو ملايين، بينما النتيجة تناولت كلّ حديد وحكمت بأنّه يتمدّد بالحرارة، وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدّمات ولم يجر عليها الفحص. ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي – وفق الطريقة القياسية – من العامّ إلى الخاصّ عادة، يسير الدليل الاستقرائي – خلافاً لذلك – من الخاصّ إلى العامّ.

ومنذ بدأ الإنسان يدرس مناهج الاستدلال والتفكير ويحاول تنظيمها منطقياً طرح على نفسه السؤال التالي: هب أنّ المقدّمات التي تقرّرها في الدليل الاستنباطي أو الاستقرائي صحيحة حقّاً، فكيف يتاح لك أن تخرج منها بنتيجة وتتّخذ تلك المقدّمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة؟ وقد أدرك الإنسان لدى مواجهة هذا السؤال فارقاً أساسياً بين الاستنباط

والاستقراء، واكتشف على هذا الأساس ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي لا يوجد في الدليل الاستنباطي ما يماثلها.

ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدّماتها - دائماً - على مبدأ عدم التناقض، ويستمدّ مبرّره المنطقي من هذا المبدأ، لأنّ النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدّماتها أو أصغر منها - كما تقدّم - فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدّمات؛ لأنّ افتراض صدق المقدّمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدّماتها أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدّمات. وهكذا نجد أنّ الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقية، وأنّ الانتقال فيه من المقدّمات إلى النتيجة ضروري على أساس مبدأ عدم التناقض.

وأمّا في حالات الاستقراء فإنّ الدليل الاستقرائي يقفز من الخاصّ إلى العامّ؛ لأنّ النتيجة في الدليل الاستقرائي أكبر من مقدّماتها وليست مستبطنة فيها، فهو يقرّر في المقدّمات أنّ كمية محدودة من قطع الحديد لوحظ تمدّدها بالحرارة، ويخرج من ذلك بنتيجة عامّة وهي أنّ كلّ حديد يتمدّد بالحرارة. وهذا الانتقال من الخاصّ إلى العامّ لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي؛ لأنّ افتراض صدق المقدّمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً. فبالإمكان أن نفترض أنّ تلك الكمّية المحدودة من القطع الحديدية قد تمدّدت بالحرارة فعلاً ونفترض في نفس الوقت أنّ التعميم الاستقرائي القائل «إنّ كلّ حديد يتمدّد بالحرارة» خطأ، دون أن نقع في تناقض منطقيّ، لأنّ هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأوّل.

وهكذا نعرف أنّ منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقيّ، ويستمدّ مبرّره من مبدأ عدم التناقض، وخلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي فإنّه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاصّ إلى العامّ وما تؤدّي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي»[1].

وبناءً على ذلك يتّضح السبب الذي من أجله آمن المنطق الأرسطي بأنّ الاستدلال القياسي إذا كانت مقدّماته - مادّة وصورة - يقينيّة يفيد اليقين، بخلافه في الدليل الاستقرائي.

وتظهر أهمّية الدليل الاستقرائي من جهة أنّ جميع العلوم الطبيعية من فيزيائية وطبّية وفلكية ونحوها؛ كلّها تعتمد الملاحظة والتجربة للانتهاء إلى التعميمات التي تصل إليها.

ومن هنا حاول المنطق الأرسطي إرجاع الدليل الاستقرائي (الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ) إلى الدليل القياسي (الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ) وذلك تخلّصاً من تلك الثغرة التي يتركّب منها تكوينه المنطقي.

توضيحه: «أنّ الدليل الاستقرائي بعد أن يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الأمثلة، ينطلق من ذلك المبدأ العقلي، ويتّخذ الشكل القياسي في الاستدلال، فيقرّر أنّ ظاهرة (أ) وظاهرة (ب) قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرّات كثيرة، وكلّما اقترنت ظاهرتان بكثرة

---

(١) **الأسس المنطقية للاستقراء**، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ص٥ ـ ٧.

فإحداهما سبب للأخرى؛ لأنّ الاتّفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، ويستنتج من ذلك أنّ (أ) سبب لـ (ب).

وهذا استدلال قياسيّ بطبيعته، لأنّه يسير من العامّ إلى الخاصّ، وليس من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ. وإذا ثبت باستدلال قياسيّ يسير من العامّ إلى الخاصّ أنّ بين الحرارة وتمدّد الحديد رابطة سببية، استطعنا أن نؤكّد أنّ الحديد يتمدّد كلّما تعرّض للحرارة لأنّ المسبَّب يوجد كلّما وُجد سببه.

وفي هذا الضوء يتّضح أنّ الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي يستبطن قياساً. فهو في الحقيقة دليل قياسيّ يسير من العامّ إلى الخاصّ، وليس دليلاً استقرائياً يسير من الخاصّ إلى العامّ.

ويسمّي المنطق الأرسطي هذا الدليل الاستقرائي - بما يستبطن من قياس - تجربة، ويعتبر التجربة أحد مصادر المعرفة، أي من القضايا اليقينيّة في المنطق الأرسطي، ويؤمن بقيمتها المنطقية وإمكان قيام العلم على أساسها، خلافاً للاستقراء الناقص الذي يمثّل أحد عنصري التجربة ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها. فالتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي يقوم على أساس أنّ الاستقراء الناقص مجرّد تعبير عددي عن الأمثلة التي لوحظت خلال الاستقراء، وأمّا التجربة فهي تتألّف من ذلك الاستقراء ومن مبدأ عقلي مسبق يتكوّن منهما معاً قياس منطقيّ كامل»[1].

وهكذا نعرف لماذا يقول المنطق الأرسطي تارة: إنّ الاستقراء

---

(١) **الأسس المنطقية للاستقراء**، مصدر سابق: ص٣٣ ـ ٣٤.

الناقص لا يفيد علماً، ويقول أخرى: إنّ التجربة تفيد العلم، بل تجعل المجرّبات من اليقينيات التي يقوم عليها صرح المنطق الأرسطي، حيث إنّه يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم تلك الحالة التي نشاهدها من خلال إجراء التجربة على بعض الظواهر الطبيعية من دون أن يضاف إليها أيّ مبدأ عقلي مسبق يكون كبرى عملية الاستدلال، ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الظواهر الطبيعية إذا أمكن تطبيق المبدأ العقلي القائل إنّ الصدفة والاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً؛ ليتألّف من الاستقراء الناقص وذلك المبدأ العقلي قياس منطقيّ كامل يبرهن على التعميم الذي نريد الوصول إليه.

يقول المحقّق الطوسي في شرحه لمنطق الإشارات «المجرّبات تحتاج إلى أمرين: أحدهما: المشاهدة المتكرّرة، والثاني القياس الخفيّ»[1].

إذن النقطة المركزية في المنطق الأرسطي هو أنّ الاستقراء الناقص – لكي يفيد علماً – لابدّ أن يستبطن قياساً خفيّاً، فيكون الاستقراء صغرى القياس، والقضية القائلة: «إنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية» كبرى القياس. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ هذه الكبرى إنّما يؤمن بها المنطق الأرسطي كقضية قبلية «أي أنّه مدرك للعقل بصورة مستقلّة عن الاستقراء والتجربة لأنّه إذا كان مستخلصاً من الاستقراء والتجربة فلا يمكن أن يعتبر أساساً للاستدلال الاستقرائي وشرطاً ضرورياً للتعميمات الاستقرائية، إذ يصبح هو بنفسه

---

(١) **الإشارات والتنبيهات** للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، ج١، ص٢١٧.

واحداً من تلك التعميمات الاستقرائية، فيتوجّب على المنطق الأرسطي ـ وهو يحاول أن يتّخذ من ذلك المبدأ أساساً منطقياً للاستدلال الاستقرائي عموماً ـ أن يمنحه طابعاً عقلياً خالصاً ويؤمن به بوصفه معرفة عقلية قبلية مستقلّة عن الاستقراء والتجربة»[١].

وهنا تكمن نقطة الخلاف الجوهرية بين المنطق الأرسطي وبين ما أسماه الأستاذ الشهيد بالمنطق الذاتي[٢] الذي وضع قواعده في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» حيث يرى «أنّ المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبية باستمرار ليس معرفة عقلية قبلية بل هو – إذا قبلناه – ليس على أفضل تقدير إلاّ نتاج استقراء للطبيعة، كشف عن عدم تكرّر الصدفة النسبية فيها على خطّ طويل، وإذا كان هذا المبدأ بنفسه معطىً استقرائياً فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الاستقرائي، بل يتوجّب عندئذ الاعتراف بأنّ الأمثلة التي يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على قضية كلّية وتعميم استقرائيّ دون حاجة إلى إضافة ذلك المبدأ الأرسطي إليها»[٣].

وبكلمة واضحة: إنّ الأستاذ الشهيد يعتقد أنّنا يمكن أن نتتهي إلى النتائج الكلّية من خلال نفس الاستقراء الناقص وذلك من خلال المنطق الذاتي، بلا حاجة إلى ما تكلّفه المنطق العقلي في الاتّجاه الأرسطي من

---

(١) **الأسس المنطقية للاستقراء**، مصدر سابق: ص٤٥.

(٢) يقول قدّس سرّه: «ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يختلف عن كلّ من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثّلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي». **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص١٣٣.

(٣) **الأسس المنطقية للاستقراء**: ص٤٦.

إرجاع الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ، إلى الدليل القياسي الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ.

يقول بهذا الصدد: «ويكفي هنا أن نسجّل رأينا هذا دون أن ندخل في تفاصيله، تاركين ذلك إلى القسم الثالث من هذا الكتاب، حيث نستعرض ـ بشمول وعمق ـ النظرية التي يتبنّاها هذا الكتاب في تفسير الدليل الاستقرائي، والتي تؤكّد أنّ الاستقراء يؤدّي إلى التعميم بدون حاجة إلى أيّ مصادرات قبلية، وسوف يبدو بوضوح في ضوء تلك النظرية أنّ المصادرات الثلاث التي آمن بها المنطق الأرسطي وربط مصير الدليل الاستقرائي بها يمكن إثباتها جميعاً بالاستقراء نفسه كما نثبت أيّ تعميم من التعميمات الأخرى عن طريق الدليل الاستقرائي»[1].

هذه هي خلاصة المحاولة التي قام بها الأستاذ الشهيد في هذه «الدراسة الشاملة للكشف عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي، الذي يضمّ كلّ ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدّم اتّجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يفسّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث»[2].

وممّا تقدّم اتّضح أنّ السيد الصدر لم يهدم ما بناه المنطق الأرسطي برمّته كما قد يُتوهّم، وإنّما أضاف طريقاً آخر لتوالد المعرفة البشرية، وهذا ما يصرّح به في مواضع متعدّدة.

---

(١) **الأسس المنطقية للاستقراء**، مصدر سابق: ص٧٠.

(٢) **الأسس المنطقية للاستقراء**: ص٥٠٧.

قال في مباحث الأصول: «والصحيح في دفع منشأ التشكيك للأخباري أن يقال: إنّ العقل العملي ينقسم إلى قسمين، عقل أوّل وعقل ثان، كما قسّموا العقل النظري إلى قسمين، بديهي أوّلي وبرهاني ثانوي ونحن أضفنا إليهما الإدراك بحساب الاحتمالات[١].

وقال في الأسس المنطقية في تفسير نموّ المعرفة: «إنّ المعارف القبلية الأوّلية كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من القضايا التي تشكّل الأساس الأوّل للمعرفة قضايا أخرى وهكذا حتّى يتكامل البناء؟

وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقلي مع المذهب الذاتي اختلافاً أساسياً. فالمذهب العقلي لا يعترف عادة إلاّ بطريقة واحدة لنموّ المعرفة وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة إحداهما التوالد الموضوعي، والأخرى التوالد الذاتي ويعتقد المذهب الذاتي بأنّ الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي»[٢].

التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي

لعلّ السبب في إصرار المنطق الأرسطي على إرجاع الدليل الاستقرائي إلى الدليل القياسي يكمن فيما أشير إليه سابقاً من أنَّ المذهب العقلي لا يعترف عادة إلا بطريقة واحدة لنموّ المعرفة الإنسانية وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ في الفكر

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٥٤٦.

(٢) **الأسس المنطقية للاستقراء**، مصدر سابق: ص١٣٤.

طريقتين لنموّ المعرفة، إحداهما التوالد الموضوعي والأخرى التوالد الذاتي.

ولكي نقف على محتوى هذا الخلاف بين الاتّجاهين، لابدّ من التوفّر على المراد من التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي.

إنّ في كلّ معرفة يحصل عليها الإنسان جانباً ذاتياً وجانباً موضوعياً، فنحن حين نعرف أنّ الشمس طالعة أو أنّ المساوي لأحد المتساويين مساوٍ للآخر أيضاً، نميّز بين عنصرين، أحدهما الإدراك وهو الجانب الذاتي من المعرفة، والآخر القضية التي أدركناها ولها بحكم تصديقنا بها واقع ثابت بصورة مستقلّة عن الإدراك، وهذا هو الجانب الموضوعي من المعرفة.

و**التوالد الموضوعي** يعني أنّه متى ما وُجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. فمعرفتنا بأنّ خالداً إنسان، وأنّ كلّ إنسان فان، تتوالد منها معرفة بأنّ خالداً فان، وهذا التوالد موضوعيّ لأنّه نابعٌ عن التلازم بين الجانب الموضوعيّ من المعرفة المولِّدة والجانب الموضوعي من المعرفة المتولِّدة.

وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كلّ استنتاج يقوم على القياس الأرسطي، لأنّ النتيجة في القياس دائماً ملازمة للمقدّمات التي يتكوّن منها القياس، فتنشأ معرفتنا بالنتيجة من معرفتنا بالمقدّمات على أساس التوالد الموضوعي، والتلازم بين القضايا المستدلّ ببعضها على بعضها الآخر بصورة قياسية.

و**التوالد الذاتي** يعني أنَّ بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى دون أيّ تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنّما يقوم على أساس التلازم بين المعرفتين نفسيهما. فبينما كان المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين للمعرفة، وكان التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة (أي العلم) تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين، نجد في حالات التوالد الذاتي أنّ المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة، وأنّ هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين.

والمذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي يؤمن بأنّ الطريقة الوحيدة الصحيحة من الناحية المنطقية هي طريقة التوالد الموضوعي، وأما طريقة التوالد الذاتي فهي تعبّر عن خطأ من الناحية المنطقية لأنّها تحاول استنتاج قضية من قضية أخرى دون أيّ تلازم بين القضيتين، وتورّط الفكر البشري في الخطأ له شكلان رئيسيان:

أحدهما: استعماله لطريقة التوالد الذاتي، أي استنتاج نتيجة من مقدّمات صادقة لا تستلزم تلك النتيجة.

الآخر: استعماله لطريقة التوالد الموضوعي باستنتاج نتيجة من مقدّمات تستلزم تلك النتيجة ولكن المقدّمات كاذبة.

فلكي يكون الاستدلال صحيحاً في رأي المذهب العقلي لابدَّ أن تكون طريقة التوالد فيه موضوعية لا ذاتية، وأن تكون القضايا أو المقدّمات المولِّدة صادقة.

وعلى هذا الأساس اضطرّ المنطق الأرسطي نتيجة لإيمانه بالدليل الاستقرائي إلى القول بأنّ طريقة التوالد في الاستدلالات الاستقرائية موضوعية لا ذاتية، وأنّ كلّ استدلال استقرائيّ مردّه إلى قياس يشتمل على كبرى عقلية تقول: إن الصدفة النسبية لا تتكرّر باستمرار على خطّ طويل، وصغرى مستمدّة من الخبرة الحسّية تقول إن «أ» و «ب» اقترنا باستمرار على خطّ طويل.

وأكّد المنطق الأرسطي بهذا الصدد أنَّ الأمثلة المستمدّة من الاستقراء والخبرة الحسّية التي تكوّن الصغرى في القياس لا تكفي وحدها لاستنتاج أيّ تعميم استقرائيّ، إذ لا تلازم بينها وبين التعميم موضوعياً، فلا تكون طريقة التوالد في الاستقراء موضوعية ما لم ندخل في الاستدلال الاستقرائي تلك الكبرى العقلية القبلية التي تنفي تكرّر الصدفة النسبية على الخطّ الطويل.

بكلمة مختصرة: إنَّ المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي حاول أن يفسّر جميع العلوم والمعارف التي يعترف بصحّتها من الناحية المنطقية بأنّها:

• إما أن تكون معارف أوّلية تعبّر عن الجانب العقلي القبلي من المعرفة البشرية.

• وإمّا أن تكون مستنتجة من تلك المعارف على أساس طريقة التوالد الموضوعي.

وإذا أخذنا القضايا الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي ودرسنا طريقة استنتاجها وجدنا أنّ قضية من هذا النوع تستند في

استنتاجها بطريقة التوالد الموضوعي إلى فئتين من القضايا:

• قضايا ترتبط بإنتاج تلك القضية المعيّنة بالذات.

• قضايا تقرّر ثبوت التلازم بين الفئة الأولى والقضية المستنتجة بالتوالد الموضوعي.

وقضايا التلازم هذه عامّة بطبيعتها ولا تختصّ بإنتاج قضية دون أخرى، ففي مثال «خالد إنسان وكلّ إنسان فان» توجد عندنا ثلاث قضايا تولّدت منها بصورة موضوعية القضية القائلةً: إن خالداً فانٍ، والقضايا الثلاث هي:

• خالد إنسان: الصغرى.

• كلّ إنسان فانٍ: الكبرى.

• كلّما كان شيءٍ عنصراً من فئة وكانت كلّ عناصر تلك الفئة تتّصف بصفة، فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء متّصفاً بتلك الصفة.

والأولى والثانية من هذه القضايا الثلاث تدخلان في الفئة الأولى، لأنّهما قضيّتان مرتبطتان بإنتاج قضية معيّنة، وأما القضية الثالثة فهي تدخل في الفئة الثانية، لأنّها تقرّر تلازماً عامّاً بين شكلين من القضايا مهما كان محتواها.

ونلاحظ في هذا الضوء أنّ الخطأ في إدراك قضية ثانوية مستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي يستند دائماً إلى الخطأ في إحدى القضايا (المقدّمات) التي ساهمت في توليد تلك القضية الجديدة، فإمّا أن يكون الخطأ في قضايا من الفئة الأولى أو في قضايا التلازم التي تتمثّل في الفئة الثانية. فإذا قلنا «النفط سائل وكلّ سائل يتبخّر في درجة مئة من الحرارة،

وكلّما كان شيء عنصراً من فئة وكانت كلّ عناصر تلك الفئة تتّصف بصفة فإن ذلك يستلزم أن يتّصف ذلك الشيء بتلك الصفة» واستنتجنا من ذلك «أنَّ النفط يتبخّر في درجة مئة»، كانت النتيجة خطأ لأنّ القضية الثانية من القضايا الثلاث التي ساهمت في التوليد خطأ. وإذا قلنا «إنَّ خالداً إنسان وبعض الناس علماء، وكلّما كان شيء عنصراً من فئة، وكانت بعض أفراد تلك الفئة تتّصف بصفة فإن ذلك يستلزم أنّ ذلك الشيء يتّصف بتلك الصفة» واستنتجنا من ذلك «إنَّ خالداً عالم»، كانت النتيجة خطأ؛ لأنّ القضية الثالثة خطأ؛ حيث إنَّ الشكل الأوّل من القياس لا يستلزم النتيجة إلا إذا كانت الكبرى كلّية.

ودراسة قضايا الفئة الأولى التي ترتبط في مجال الاستنتاج بمحتوى القضية المستنتجة ومضمونها، هي من وظيفة العلوم المختلفة. فكلّ عالم يتناول من تلك القضايا ما يندرج في نطاق اختصاصه. أمّا دراسة قضايا التلازم التي تتمثّل في الفئة الثانية وترتبط بشكل القضية دون مضمونها ومحتواها، فهي من وظيفة المنطق الصوري الذي يعتبر المنطق الأرسطي ممثلاً له، فهو الذي يحدّد صيغ التلازم بين القضايا من ناحيتها الصورية والشكلية بقطع النظر عن مادّتها ومحتواها.

المذهب الذاتي

يعتقد المذهب الذاتي أنَّ الجزء الأكبر من المعرفة التي يعترف المذهب العقلي والمنطق الأرسطي بصحّتها يعود إلى قضايا مستنتجة بطريقة التوالد الذاتي، وهذا ما حاول معالجته الشهيد الصدر في القسم الأخير من كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء». ففي هذا الاتجاه:

• هناك معارف أوّلية تشكّل الجزء العقلي القبلي من المعرفة وهو الأساس للمعرفة البشرية على العموم؛ من قبيل مبدأ عدم التناقض الذي يعتبره المذهب الذاتي وفاقاً للمذهب العقلي معرفة عقلية قبلية.

• وهناك معارف ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الموضوعي كنظريات الهندسة الأقليدية المستنتجة من بديهيات تلك الهندسة بطريقة التوالد الموضوعي.

• وهناك معارف ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الذاتي، وهي كلّ التعميمات الاستقرائية، فإن التعميم الاستقرائي مستنتج من مجموعة أمثلة وشواهد لا يوجد أيّ تلازم بينها وبين ذلك التعميم. فالعلم بالتعميم ينشأ عن طريق العلم بتلك الأمثلة والشواهد على أساس التوالد الذاتي.

ويترتّب على هذا أنّ من الضروريّ الاعتراف بأنّ هذه الطريقة الجديدة للتوالد ذاتياً التي تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي لا يمكن إخضاعها للمنطق الصوري أو الأرسطي الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا؛ إذ لا تقوم طريقة التوالد الذاتي على أساس التلازم بين القضية المستنتجة والقضايا التي اشتركت في إنتاجها، لأنّ التوالد ذاتيّ وليس موضوعياً.

ولكن هذا لا يعني فسح المجال لاستنتاج أيّ قضية من أيّ قضية أخرى على أساس التوالد الذاتي دون التقيّد بالتلازم بين القضيتين، كأن نستنتج مثلاً أنّ زيداً قد مات من أنّ الشمس طالعة وأنّ حجم الأرض أكبر من حجم القمر، فإن هذا يؤدّي إلى جعل طريقة التوالد الذاتي مبرّراً لأيّ استدلال خاطئ، وليس هذا ما نقصده عندما نقرّر هذه الطريقة إلى

جانب طريقة التوالد الموضوعي.

إن ما نقصده الآن هو أنَّ جزءاً من المعرفة التي يؤمن بها العقليون على الأقلّ لم يتكوّن على أساس التوالد الموضوعي، وإنّما يتكوّن على أساس آخر هو ما نصطلح عليه بالتوالد الذاتي. وهذا يعني أنا ما دمنا نودُّ الاحتفاظ بذلك الجزء من المعرفة وبطابعه الموضوعي السليم فلابدَّ أن نعترف بطريقة التوالد الذاتي وبأنّ العقل ينتهج هذه الطريقة في الحصول على جزء من معرفته الثانوية.

ومن ناحية أخرى نجد في كثير من الحالات أنّ استنتاج قضية من قضية أخرى لا تستلزمها موضوعياً، يعتبر خطأ لا يقرّه العقليون ولا أيّ عقل سليم، من قبيل أن نستنتج أنّ زيداً مات من طلوع الشمس أو أنّ خالداً جاء من إخبار المخبر بأنّ شخصاً ما قد جاء.

والمسألة الأساسية في هذا الضوء هي كيف يمكن أن نميّز بين الحالات التي يكون فيها استنتاج قضية من قضايا أخرى بدون تلازم موضوعيّ بينهما صحيحاً، وبين الحالات التي يكون فيها استنتاج قضية من قضايا أخرى بدون تلازم موضوعيّ بينهما خطأ؟

من الواضح أنَّ المنطق الأرسطي لا يكفي للجواب على هذا السؤال وتمييز الشروط التي تُكسب التوالد الذاتي المعقولية والصحّة، لأنّ طريقة التوالد الذاتي أساساً لا تنطبق على المنطق الأرسطي. ومن أجل ذلك نلاحظ أنّه إذا انطلقنا من وجهة نظر المذهب الذاتي فسوف نجد أنفسنا بحاجة إلى منطق جديد؛ منطق ذاتيّ يكشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة، كما احتجنا إلى المنطق الصوري لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التوالد الموضوعي معقولة.

المعطيات الأساسية التي تحققت من خلال المذهب الذاتي

الواقع أنّ هناك مساحات عديدة يؤثّر عليها المذهب الذاتي وينتهي إلى نتائج مختلفة عمّا انتهى إليها المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي. من هنا حاولنا في كتاب «المذهب الذاتي في نظرية المعرفة»[١] أن نتوفّر على أهمّ الدوائر المعرفية التي تأثّرت بمنطق الاحتمال وهي:

- معطيات البحث المنطقي
- معطيات البحث الفلسفي
- معطيات البحث العقائدي
- معطيات البحث الأصولي

ونكتفي هنا بالإشارة إلى بعض هذه النتائج.

أ. معطيات البحث العقائدي

يقول السيّد الصدر: «إنّ هذه الدراسة تبرهن على حقيقة في غاية الأهمّية من الناحية العقائدية وهي الهدف الحقيقي الذي توخّينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة، وهذه الحقيقة هي أنّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية، التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم من طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإنّ هذا الاستدلال - كأيّ استدلال علميّ آخر - استقرائيّ

---

(١) **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**، السيد كمال الحيدري: دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ، ص١١٠ - ٥٦٤.

بطبيعته وتطبيق للطريقة العامّة التي حدّدناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه.

فالإنسان بين أمرين، فهو إمّا أن يرفض الاستدلال العلمي ككلّ، وإمّا أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.

وهكذا نبرهن على أنّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولايمكن – من وجهة النظر المنطقية للاستقراء– الفصل بينهما»[(١)].

من هنا نجد أنّ الأستاذ الشهيد حاول في مقدّمة كتابه «الفتاوى الواضحة» تأسيس أصول العقائد من خلال نظرية الاحتمال التي انتهى إليها، فنراه يقول بصدد إثبات الصانع الحكيم المدبّر لهذا العالم: «وسنعرض فيما يلي لنمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم سبحانه، يتمثّل في كلّ منهما معطيات الحسّ والتجربة من ناحية وتنظيمها عقلياً، واستنتاج أنّ للكون صانعاً حكيماً من خلال ذلك. والنمط الأوّل نطلق عليه اسم الدليل العلمي (الاستقرائي). والنمط الثاني نطلق عليه اسم الدليل الفلسفي»، ومقصوده من الدليل العلمي هو «كلّ دليل يعتمد الحسّ والتجربة ويتّبع المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات»[(٢)].

وأمّا فيما يرتبط بنبوّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله فيقول:

---

(١) **الأسس المنطقية للاستقراء**، مصدر سابق: ص٥٠٧.

(٢) **الفتاوى الواضحة** وفقاً **لمذهب أهل البيت عليهم السلام**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ص١٧.

«كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي كذلك نثبت نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله بالدليل العلمي الاستقرائي، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية»[١].

ب . على مستوى علم الأصول

وكذلك الحال عندما نأتي إلى الأبحاث الأصولية، نجد أنّ من السمات الواضحة في مدرسة الشهيد الصدر هو الاعتماد في كثير من أسسها على نظرية الاحتمال، ومن الأمثلة البارزة على ذلك أنّه أقام صرح أكثر الأبحاث المرتبطة بالحجج والأمارات والأصول العملية على أساس حساب الاحتمالات، كالسيرة والظهور والتواتر والإجماع ونحوها.

يقول السيد الشهيد: «بعد أن تكلّمنا عن الدلالات العامّة للدليل الشرعي نريد أن نتكلّم الآن عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع، وهي على نحوين: أحدهما وسائل الإثبات الوجداني، والآخر وسائل الإثبات التعبّدي.

والمقصود بالإثبات الوجداني اليقين، ولما كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا كلّها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال كالتواتر والإجماع ونحوهما...»[٢].

وتأسيساً على ذلك نحاول هنا ذكر بعض الأمثلة لبيان الفرق بين

---

(١) **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**، مصدر سابق: ص٦١.

(٢) **دروس في علم الأصول**، تأليف الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، الطبعة الثانية، الحلقة الثالثة، القسم الأول، ص١٩٤.

المنهج المعروف لتحقيق تلك المسائل والمنهج الذي أسّسه السيّد الصدر ، وهي : التواتر، والإجماع ، والشهرة.

١ ـ التواتر

ينقسم الخبر إلى خبر علميّ مفيد لليقين الحقيقي أو العرفي أو الاطمئنان، وخبر غير علميّ. والأوّل أوضح مصاديقه الخبر المتواتر. وقد عُرّف الخبر المتواتر أو القضية المتواترة في المنطق الأرسطي بأنّها «اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية» وعندما ندقّق في هذا التعريف نجد أنّه ينحلّ إلى صغرى وكبرى. أمّا الصغرى فهي اجتماع عدد كبير على الإخبار بقضيّة معيّنة. وأمّا الكبرى فحكم العقل الأوّلي بأنّ كلّ عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب. وبضمّ إحداهما إلى الأخرى يستنتج على طريقة القياس حقانيّة القضية المتواترة وصدقها، والقضية الأولى – وهي الصغرى – خارجية، والثانية عقلية أوّلية وليست مستمدّة من الخارج والتجربة.

ومن هنا جعل المنطق الأرسطي القضية المتواترة إحدى القضايا الستّ الأوّلية في كتاب البرهان؛ لأنّ كبراها عقلية أوّلية، وإلاّ فنفس القضية المتواترة بحسب التحليل قضية مستنتجة بالاستدلال القياسي الاستنباطي بحسب المصطلح الحديث، وهي ما تكون النتيجة دائماً مستبطنة في المقدّمات وليست أكبر منها، في قبال الاستدلال الاستقرائي الذي تكون النتيجة المتحصّلة فيه أكبر من المقدّمات. وسنخ هذا ذكره المنطق الأرسطي أيضاً في القضايا التجريبية، والتي جعلها أيضاً إحدى

القضايا الست؛ لأنّ الكبرى القائلة: «إنّ الصدفة لا تكون دائمية» مضمرة فيها.

«وقد رفض الأستاذ الشهيد في منطق الاستقراء كلّ هذه الكلمات، فلا توجد هناك كبريات عقلية أوّلية في باب التواتر والتجربة تقتضي بامتناع التواطؤ على الكذب، أو امتناع غلبة الصدفة كقضايا أوّلية قبلية يؤمن بها العقل، وإنّما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقراء والمشاهدة أي إنّها قضايا غير أوّلية، بحيث لو قطعنا النظر عن العلم الخارجي، ومقدار تكرّر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها، لكنّا نحتمل عقلاً تكرّر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير. وإنّما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج، وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين - كما يدّعي المنطق الأرسطي - إذن فهذه قضايا تجريبية بنفسها، غاية الأمر أكبر من القضايا التجريبية الخاصّة في كلّ مورد، فتكون محكومة للقوانين المنطقية التي تحكم على التجربة والاستقراء، وهي قوانين حساب الاحتمال والتوالد الموضوعي أوّلاً؛ ثمّ قوانين المنطق الذاتي والتوالد غير الموضوعي ثانياً»[1].

«وإذا دققنا النظر وجدنا أنّ الكبرى التي تعتمد عليها القضايا المتواترة مردّها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية، لأنّ كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية دعته إلى إخفاء الواقع، وكذب العدد الكبير من المخبرين يعني افتراض أنّ مصلحة المخبر

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣٢٧، بتصرّف.

الأوّل في الاخفاء اقترنت – صدفة – بمصلحة المخبر الثاني في الإخفاء، والمصلحتان معاً اقترنتا – صدفة – بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه، وهكذا على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم، فهذا يعني أيضاً تكرّر الصدفة مرّات كثيرة.

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة إلى القياس المكوّن من المقدّمتين المشار إليهما، واعتقد بأنّ القضية المستدلّة ليست بأكبر من مقدّماتها.

ولكنّ الصحيح أنّ اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعيّ استقرائيّ، وأنّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد، فإخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية، ومن المحتمل بطلانها لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، وكلّ اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلّية بينهما، ومن المحتمل بطلانها – أي القرينة – لإمكان افتراض وجود علّة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنّها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة، فإذا تكرّر الخبر أو الاقتران تعدّدت القرائن الاحتمالية، وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً، فيزول تلقائياً لضآلته الشديدة»[1].

وهنا قد يقال: إنّ تناقص احتمال النقيض لا يجعله صفراً، وهذا ما صرّح به السيد الصدر، فكيف يصل الإنسان إلى اليقين مع وجود احتمال النقيض ولو بنحو الكسر الضئيل؟

---

(١) **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق: الحلقة الثالثة، ج١، ص١٩٩.

وقد أجاب السيد الصدر عن ذلك بأنّ هناك مصادرة يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي، ولا تتحدّث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي، وإنّما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها، ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي:

«كلّما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد فحصل هذا المحور - نتيجة لذلك - على قيمة احتمالية كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل - ضمن شروط معيّنة - إلى يقين. فكأنّ المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحوّل هذه القيمة إلى يقين، وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخّل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرّر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه والتحرّر منه ، كما لا يمكن التحرّر من أيّ درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة ، إلاّ في حالات الانحراف الفكري»[1].

ومنه يتّضح وجه زوال ذلك الكسر الضئيل والانتقال إلى اليقين.

إلى هنا اتّضح أنّ القضية المتواترة والتجريبية لا تستند إلى قضايا قبلية أولية - كما يعتقد المنطق الأرسطي - وإنّما هي قضايا غير أوّلية،

---

(١) **الأسس المنطقية للاستقراء**، مصدر سابق: ص٣٦٨.

وقد برهن الأستاذ الشهيد على هذه الدعوى ببراهين عديدة نقتصر هنا على واحد منها هو:

«نجد أنّ حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكلّ ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها، فكلّما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتمالية أسرع. وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ مفردات التواتر إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصية تدعو إلى الإخبار بصورة معيّنة، إمّا لوثاقة المخبر أو لظروف خارجية، حصل اليقين بسببها بصورة أسرع، وكذلك الحال في الاقترانات المتكرّرة بين الحادثتين، وليس ذلك إلاّ لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمّع قيمها الاحتمالية المتعدّدة في مصبّ واحد، وليس مشتقّاً من قضية عقلية أوّلية كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق»[1].

وإلاّ لو كانت هذه القضايا كما يدّعيه المنطق الأرسطي لما كان هناك أيّ تأثير لزيادة عدد المخبرين وقلّتهم أو وثاقتهم وعدم ذلك، كما لا نجد ذلك في القضايا العقلية الأوّلية – كقضية اجتماع النقيضين ممتنع – فإنّها لا تزداد رسوخاً كلّما ازدادت الأمثلة والمصاديق لها.

ويترتّب على هذا الفارق المنهجي بين التفسيرين للقضية المتواترة وغيرها، أنّه على المنهج الموروث في المنطق الأرسطي يستحيل الانفكاك – عقلاً – بين القضية المتواترة وصدقها، فالملازمة بينهما عقلية

---

(١) **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق: الحلقة الثالثة: ج١ ص٢٠١.

كالملازمة الموجودة بين الزوجية والأربعة، وهذا بخلافه في المنهج الاستقرائي فإنّه لا ملازمة عقلية بين القضية المتواترة وصدقها، ومن ثمّ فيمكن عقلاً الانفكاك بينهما وإن لم يقع ذلك خارجاً كما يقوله هذا الاتّجاه، وذلك لأنّ «كلّ خبر في القضية المتواترة يحتمل نشوؤه من مناشئ محفوظة حتى مع كذب القضية، فلا ملازمة عقلية كما بُرهن على ذلك في كتاب الأسس المنطقية، وإنّما الاستكشاف مبنيّ على أسس الدليل الاستقرائي المبتني على أساس حساب الاحتمالات»[1].

قال السيد الصدر: «والصحيح أنّه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية المتواترة، وهذا لا ينفي أنّنا نعلم بالقضية القائلة «كلّ قضية ثبت تواترها فهي ثابتة» لأنّ العلم بأنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع غير العلم بأنّه لا يمكن أن ينفكّ عنه، والتلازم يعني الثاني، وما نعلمه هو الأوّل على أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضآلته لا لقيام برهان على امتناع محتمله عقلاً»[2].

٢ ـ الإجماع

قُسّم الإجماع في كلمات الأصوليين إلى أقسام:

منها المحصّل والمنقول. ومنها البسيط والمركّب.

ومقصودهم من التقسيم الأوّل:

أ - الإجماع المحصّل: هو الذي يحصّل الفقيه العلم به عن طريق الحسّ والتتبّع، لا عن طريق النقل والسماع.

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠٩.

(٢) **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق: الحلقة الثالثة، ج١، ص٢١٢.

ب - الإجماع المنقول: وهو نقل الإجماع المحصّل مرويّاً إلى الآخرين بلسان فقيه أو أكثر، فإذا نقله إلى الآخرين الذين لم يحصّلوه كان الإجماع منقولاً بالنسبة إليهم بخبر الواحد»(١).

ويقسم الإجماع إلى بسيط ومركب:

أ - الإجماع البسيط: هو الاتفاق على رأي معيّن في المسألة.

ب - الإجماع المركّب: هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركّب»(٢).

والحديث هنا إنّما هو عن الإجماع المحصّل البسيط.

فنقول: اختلفت كلمات الأصوليين حول حجّية مثل هذا الإجماع على مسالك متعدّدة:

المسلك الأوّل: هو المنسوب إلى بعض الأقدمين من أصحابنا؛ ومن جملتهم الشيخ الطوسي، ويبتني على أساس قاعدة اللطف، ومؤدّى هذا المسلك هو حكم العقل بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ.

المسلك الثاني: هو قيام دليل شرعيّ على حجّية الاجتماع ولزوم التعبّد بمفاده كما قام على حجّية خبر الثقة والتعبّد بمفاده. وبناءً على هذا المسلك فحجّية الإجماع من باب الأمارات الظنية التي قد تخالف الواقع.

المسلك الثالث: هو الذي يقوم على أساس إخبار المعصوم

---

(١) **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد،** محمد جواد مغنية، انتشارات ذو الفقار، ايران، قم، الطبعة الثانية، ص٢٢٧.

(٢) **دروس في علم الأصول،** مصدر سابق: الحلقة الثالثة، ج١ ص٢١٩.

وشهادته بأنّ الإجماع لا يخالف الواقع، كما في الحديث المدّعى «لا تجتمع أمّتي على خطأ» ونحوه. وبناءً على هذا الوجه فالإجماع كاشف عن الحكم الواقعي.

المسلك الرابع: هو إثبات حجّية الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظري. بيانه: «أنّ الأصوليين قسّموا الملازمة - كما نلاحظ في الكفاية وغيرها - إلى ثلاثة أقسام، ثمّ بحثوا عن تحقّق أيّ واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي، وهي الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية، ومثّلوا للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه، وللثانية بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم، وللثالثة بين الخبر المستفيض وصدقه»[(١)].

هذه هي أهمّ المسالك الموجودة في حجّية الإجماع. إلاّ أنّ السيد الشهيد رفض جميع هذه الوجوه والاستدلالات وآمن بحجية الإجماع في موارد الحجّية، على أساس آخر، وتقوم تلك الفكرة في تفسير كشف الإجماع على أساس حساب الاحتمالات، وذلك من خلال «أنّ الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وبقدر احتمال الإصابة يشكّل قرينة احتمالية لصالح إثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوى تتجمّع القرائن الاحتمالية لإثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحوّل بالتالي إلى يقين لتضاؤل احتمال الخلاف»[(٢)].

---

(١) **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق: الحلقة الثالثة، ج١، ص٢١١.

(٢) **دروس في علم الأصول**: ج١، ص٢١٢.

فهنا وإن كان احتمال الخطأ في فتوى كلّ فقيه وارداً «إلاّ أنّه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين، وإجراء حسابات الاحتمال فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها بالبعض، نصل إلى مرتبة القطع والاطمئنان على أقل تقدير بعدم خطئها جميعاً وهو حجّة على كلّ حال».

ومنه يتّضح «أنّ روح الكاشفية وملاكها في كلّ من التواتر والإجماع وإن كان واحداً إلاّ أنّ هناك نقاط ضعف عديدة في الإجماع توجب بطء حصول اليقين منه، بل عدم حصوله في كثير من الأحيان، غير موجودة في التواتر»[1].

وبالالتفات إلى ما تقدّم «يتبيّن معنى ما استقرّ عليه رأي المتأخّرين من الأصوليين بحسب ارتكازهم من أنّ الإجماع بالملازمة الاتفاقية يكشف عن قول المعصوم، فإنّ هذا مدركه الفني ما ذكرناه من أنّ كاشفية الإجماع إنّما هي بنكتة حساب الاحتمالات، وهو يتأثر بعوامل وضوابط عامّة وخاصّة متعدّدة، ولهذا تختلف الإجماعات من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها. كما أنّه باكتشاف ضوابط الكشف الرئيسية يُقضى على الفوضى الفقهية في الاستدلال بالإجماع، إذ قلّما يمكن تحديد وتفسير مواقف بعض الفقهاء في مجموع المسائل الفقهية حيث قد يناقش الإجماع في مسألة وقد لا يناقش في أخرى»[2].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠٩.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣١١.

وممّا تقدّم في بحث الإجماع يتّضح الكلام في حجية الشهرة، وأنّها أيضاً قائمة على أساس حساب الاحتمالات وتراكمها حتى يحصل اليقين أو الاطمئنان بالحكم على أساسها، إلاّ أنّ جريان حساب الاحتمالات فيها أضعف من جريانه في باب الإجماع، لسببين:

الأوّل: قصور كمّية الأقوال والفتاوى لأنّ المفروض عدم اتّفاق كلّ العلماء.

الثاني: معارضتها بفتاوى غير المشهور لو كانت مخالفة، فتكون مزاحمة مع حساب الاحتمالات في فتاوى المشهور. ولهذا يكون الغالب عدم إنتاج حساب الاحتمالات في باب الشهرة فلا تكون حجّة غالباً»[1].

هذه هي بعض الآثار التي تركتها نظرية حساب الاحتمالات على المستوى الأصولي، ونكتفي بهذا القدر آملين أن نوفَّق لاستيعاب تلك المعطيات في دراسة أدقّ وأوسع وأشمل.

والحاصل أنّ النتيجة المهمّة التي تؤخذ من هذه السمة البارزة في ملامح هذه المدرسة هي أنّ للمنهج دوراً فاعلاً وأساسياً في بناء المعارف العقائدية والبحوث الأصولية والفقهية، بمعنى أنّ الذين يحاولون أن يكتبوا ويحقّقوا في هذه الأبعاد المختلفة، عليهم أن يبيّنوا المنهج الذي يتّبعونه في تنقيح تلك المسائل، وذلك لأنّ المناهج المتّبعة مختلفة ومتعدّدة، فهناك المنهج العقلي بقسميه القياسي والاستقرائي، والمنهج النقلي، والمنهج الكشفي، وغيرها، ومن الواضح أنّ تطبيق أيّ منهج من هذه المناهج في عملية الاستنباط له آثار ومعطيات تختلف

---

(١) **بحوث في علم الأصول**: ج٤، ص٣٢١.

فيما لو طُبق منهج آخر.

وممّا يؤسف له أنّنا لا نجد ذلك واضحاً في كثير من الكتابات المعاصرة، التي حاولت الانفتاح على مثل هذه الأبحاث، خصوصاً العقائدية منها وأعطت وجهات نظر فيها، بل على العكس من ذلك نجد خلطاً واضحاً في المناهج المتّبعة، ممّا يجعل التعامل مع مثل هذه الكتابات أمراً ليس سهلاً.

الخصوصية الثانية: تجذير المسائل

من المقولات الأساسية في فكر السيد الصدر، خصوصاً على مستوى تحقيقاته في علم الأصول هو القيام بالبحث عن الجذور الأساسية التي انحدرت منها مسائل هذا العلم. وهذا ما يؤكّده في كتاباته المختلفة، حيث إنّه يعتقد أنّ هناك مصادر متعدّدة كانت تلهم الفكر الأصولي، وتمدّه بالجديد من النظريات. فمن تلك المصادر:

أوّلاً: علم الكلام

«فقد لعب دوراً مهمّاً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، خاصّة في العصر الأوّل والثاني، لأنّ الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامّة لعلماء المسلمين، حين بدأ علم الأصول يشقّ طريقه إلى الظهور فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه»[1].

ويمكن ذكر أمثلة لهذا الاستلهام والتي كان لها دور كبير ومؤثر في تحقيق المسائل الأصولية المختلفة، منها:

---

(١) **المعالم الجديدة للأصول**، مصدر سابق: ص٩٢.

- قاعدة الحسن والقبح العقليين.
- قاعدة أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية.
- قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهكذا غيرها من القواعد الكلامية التي استفيد منها في تنقيح وتحقيق البحوث الأصولية.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض تلك القواعد التي كانت لها آثار واسعة وعميقة على الفكر الأصولي مثل: قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإن «المعروف بين محقّقي العصر الثالث عدم الخلاف في حكم العقل بالبراءة، وجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك أنّهم يدّعون البداهة في حكم العقل بقبح العقاب من المولى للعبد على تكليف غير مبيّن. وهذه القاعدة التي فُرضت أصلاً موضوعياً مع قاعدة أخرى تضايفها وهي «حسن العقاب مع البيان» هما الركنان الأساسيان اللذان قام عليهما الفكر الأصولي الحديث، الذي وضع أسسه الوحيد البهبهاني في مباحث الأدلّة العقلية، وهي القطع والظنّ والشكّ. فإنّهم بعد أن فرضوا أنّ العقل يحكم بقبح العقاب من قبل المولى بلا بيان، وأنّ العقل يحكم بكون البيان هو المصحّح لحسن العقاب، استنتجوا من ذلك أنّ الحجّية والمنجّزية هي من الشؤون الذاتية للقطع، ثمّ تكلّموا فيما إذا كان من الذاتيات بمعنى لوازم الوجود كالحرارة بالنسبة إلى النار، أو لوازم الماهية كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، وكون عدم المنجزية من ذاتيات اللابيان وعدم القطع؟ ومن هنا التزموا بأنّ الظنّ حيث إنّه ليس بياناً – لملائمته مع احتمال الخلاف – يستحيل أن يكون حجّة بذاته. نعم يمكن أن يكون حجّة بجعل جاعل، وإلاّ لو كان حجّة بنفسه يلزم تخصيص قاعدة

قبح العقاب بلا بيان، وهو غير معقول؛ لأنّه تخصيص في القانون العقلي. ومن جهة أخرى فإنّ حصول غير الذاتي بلا سببب غير ممكن أيضاً، لأنّ المنجزية ليست ذاتية لغير العلم، وتفرّع على ذلك في تفكيرهم الأصولي أنّ الامارات مع أنّها ليست إلاّ ظنوناً كخبر الثقة والظواهر ونحوهما، كيف يمكن أن تكون منجزة للواقع مع أنّ اللابيان ثابت وإلاّ يلزم التخصيص في القانون العقلي أو ثبوت غير الذاتي بلا سبب، وكلاهما محال؟ ومن هنا التزموا بأنّ الأمارات والمنجزات الشرعية قد جُعلت فيها البيانية، فنشأت مباني جعل الطريقية والكاشفية بعرضها العريض، والذي وصل أوج تحقيقه على يد الميرزا النائيني وغيره من المحقّقين، كلّ ذلك لأجل أن يقولوا بأنّ منجزية الأمارة تكون من باب رفع موضوع القانون العقلي تخصصاً لا تخصيصاً، لأنّ المولى جعل الأمارة كاشفاً تامّاً تعبّداً، فلم يبق محذور في منجزية الواقع بها، لأنّنا خرجنا من دائرة قبح العقاب بلا بيان ودخلنا في دائرة حسن العقاب مع البيان أي في دائرة حجّية القطع؛ لأنّ المفروض أنّ الأمارة قطع بالتعبّد الشرعي.

وتفرّع على هذه الأصول والمباني ما ذكر في محلّه، من تخيّل أنّ الفرق بين الأمارات والأصول العملية إنّما هو في اللسان ومقام الإثبات، وكذلك مباني الحكومة وغيرها من النتائج التي نجدها في القسم الثاني من علم الأصول. كلّ هذه النظريات منبعها وأصلها الموضوعي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إلاّ أنّ هذا المنهج في مقام تحقيق واستكشاف حال البيان واللابيان لم يرتضه الأستاذ الشهيد من أساسه وذلك «لأنّ روح هاتين القاعدتين يرجع إلى شيء آخر وهو ما فرضه المشهور مفروغاً عنه وتكلّموا هنا

في التنجيز وعدمه، وكأنّهم تصوّروا أنّ هناك بابين لا علاقة لأحدهما بالآخر؛ الأوّل: مولوية المولى وحقّ الطاعة له، فهذا أمر واقعيّ لا نزاع فيه وهي حقيقة غير مشكّكة ومحدّدة لا تقبل الزيادة والنقصان. الثاني: باب الحجّية والمنجزية، وهذا مرتبط بالبيان والقطع وعدمهما، ورتّبوا على ذلك هاتين القاعدتين، ووقَعوا فيما وقَعوا فيه.

إلاّ أنّ هذا المنهج غير صحيح ويجب أن يتغيّر من أساسه؛ لأنّ روح البحث في القاعدتين يرجع إلى تلك المولوية التي فرضوها أمراً ثابتاً، بل لابدّ من القول: إنّ هذه المولوية هي أمر قابل للتشكيك والزيادة والنقصان في حدودها، لأنّ المنجزية وعدمها وقبح العقاب وعدمه إنّما يدوران مدار حقّ الطاعة للمولى.

إذن ففي الرتبة السابقة على حجّية القطع إمّا أن نفرض أنّنا نتكلّم في القطع بأحكام المولى، وإمّا أن نفرض أنّنا نتكلّم بأحكام إنسان ليس بمولى، ونريد بالقطع تثبيت مولويته وحقّه. ومن الواضح أنّ مجرّد القطع بصدور تكليف من مثل هذا الإنسان لا يجعله مولى، ولا يحقّق حقّ الطاعة له على شخص آخر، وإنّما الكلام على الفرض الأوّل، فحينئذ لابدّ من ملاحظة تلك المولوية الثابتة في الدرجة السابقة المعترف بها قبل الدخول في بحث حجية القطع سعةً وضيقاً؛ لأنّ جوهر المولوية ودائرتها سعة وضيقاً يدور مدار حقّ الطاعة.

وهنا لابدّ من أن يعلم أنّ البحث في أصل المولوية وهل هي ثابتة، هو من وظائف علم الكلام، وإنّما البحث الأصولي ينحصر في بيان سعة دائرة حقّ المولوية وضيقها بعد الفراغ عن ثبوتها لله سبحانه وتعالى، ومن هنا يتّضح أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ترتبط صحّةً وفساداً

بسعة تلك الدائرة وضيقها. فإذا قيل بأنّ دائرة حقّ الطاعة وسيعة فلا أساس لقاعدة البراءة العقلية، وإلاّ فلا مناص من الالتزام بها، ولكن لا بمعنى قبح العقاب بلا بيان، بل بمعنى قبح العقاب بلا مولوية، فالبيان نبدّله بالمولوية، فمثلاً لو فرضنا أنّ حقّ الطاعة للمولى لا يقتضي إلاّ إطاعة تكاليفه القطعية والظنّية، وأمّا تكاليفه المشكوكة والموهومة فليس من حقّه أن نطيعه فيها، فيقبح على المولى المعاقبة فيهما لا من باب أنّه بلا بيان بل من باب أنّه عقاب بلا وجود حقّ الطاعة له. وعليه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ليست صياغة فنية للفكرة، بل يكون البحث في القاعدة قبل الانتهاء من تحديد حدود مولوية المولى لغواً في نفسه وخلاف الترتيب المنطقي فيها.

وحينئذ لابدّ من أن يقع الكلام في حقّ الطاعة للمولى أَهو في التكاليف المعلومة فقط، أم يشمل ذلك حتى التكاليف المحتملة أيضاً، هذان كلاهما معقول في نفسه؛ إذ يمكن أن يفرض أنّ المولى له حقّ الطاعة في خصوص تكاليفه المعلومة، ويمكن أن يفرض أيضاً في مطلق تكاليفه ما لم يقطع بالعدم، ويمكن أن تفرض مرتبة متوسطة بين هذا العموم وذاك الخصوص. هذا كلّه معقول في المقام وهو تابع لتشخيص حدود المولوية وحقّ طاعته على العباد.

وبناءً على هذا التحليل يتّضح أنّ المشهور من المحقّقين، الذين بنوا على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» غفلوا عن أنّ روح هذه الدعوى مرجعها إلى تحديد مولوية المولى وحقّ طاعته بحدود التكاليف المعلومة فقط، وأمّا غيرها فلا حقّ له فيها على عبيده، وحينئذ كيف يمكن إدراج تكليف في دائرة حقّ الطاعة بمجرّد جعل الطريقية له من

قبل الشارع؟ فإنّ جعل الطريقية والكاشفية لا يزيد على أنّه تفنّن في مقام التعبير عن واقع ذلك المطلب الذي بيّناه.

هذا على مسلك المشهور من الأصوليين. وأمّا بناءً على المسلك الذي اختاره أستاذنا الشهيد فإنّه كان يعتقد أنّ العقل العملي كما يدرك أصل حقّ الطاعة للمولى الحقيقي، كذلك يدرك حدود هذا الحقّ، ويرى أنّ دائرته أوسع من التكاليف المقطوعة بل يشمل المظنونة والمشكوكة، والمحتملة احتمالاً بنحو لا يرضى بفواتها لو كانت ثابتة في الواقع، وهكذا يتّضح أنّ الحجّية والمنجّزية من الشؤون الذاتية لمولوية المولى وحقّ طاعته، فلو قلنا: إنّ العقل العملي يدرك تلك الدائرة الوسيعة من حقّ المولى لتشمل المحتملات أيضاً لكانت حجية الاحتمال عقلاً ذاتية على حدّ ذاتية الحجّية للقطع، مع بعض الفوارق التي ذكرت في محلّها.

وبذلك يتبيّن عدم صحّة قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنحو الذي تصوّره المشهور، وبانهدامها تسقط كلّ تلك الآثار والأفكار التي ترتّبت على هذا الأصل الموضوعي المزعوم، كما هو محقّق في مظانّه»[١].

وبهذا نصل إلى أنّ الرجوع إلى الجذور الأساسية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أوصل الأستاذ الشهيد إلى نتيجة مخالفة تماماً لما انتهى إليه أساطين الفقه في العصر الثالث من عصور العلم، ولم يكن الوصول إلى تلك النتيجة ميسوراً لولا الانفتاح على المباني الأساسية التي استمدّت منها تلك القاعدة.

وهكذا عندما ننتهي إلى مسألة أخرى من مسائل علم الكلام وهي قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، الذي هو مسلك العدلية

---

(١) ما قرّرناه عن الأستاذ الشهيد في مجلس الدرس.

في هذا المجال، حيث إنّ البناء على هذا المسلك يؤدّي بنا إلى مشكلات ليست بالقليلة، خصوصاً على مستوى الأبحاث المعروفة في علم الأصول ببحث «الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي» الذي أخذ قسطاً وافراً من أبحاث العلماء في المدرسة الأصولية الحديثة، وتعدّدت النظريات والتحقيقات التي أوردها محقّقو هذا الفن عن الإشكالات والمحاذير، التي تلزم القول بجعل الأحكام الظاهرية في مورد شكّ في الحكم الواقعي.

بيانه: أنّ الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي، فحيث إنّ الحكم الواقعي محفوظ بمبادئه في هذا الفرض بحكم قاعدة الاشتراك التي مؤدّاها: أنّ أحكام الشريعة - تكليفية كانت أو وضعية - تشمل في الغالب، العالمَ بالحكم والجاهلَ على السواء ولا تختصّ بالعالم، يلزم من جعل الحكم الظاهري محاذير متعدّدة.

توضيحه: «أنّ الإشكال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي تارة ينشأ من ناحية العقل النظري، وأخرى ينشأ من ناحية العقل العملي.

أمّا الأوّل فبأحد بيانين:

أ: لزوم اجتماع الضدّين أو المثلين، فلو كان الحكم الظاهري مطابقاً للحكم الواقعي لزم اجتماع المثلين، ولو كان مغايراً له لزم اجتماع الضدّين لتضادّ الأحكام من حيث المبادئ.

ب: لزوم نقض الغرض وهو محال لاستحالة انفكاك المعلول عن علّته، فإنّ الغرض علّة غائية لما اشتمل عليه من فعل أو ترك، والالتفات إليه يحرّك الفاعل نحو الفعل أو الترك، فإذا التفت المولى إلى غرضه الواقعي الذي يفوت بجعل الحكم الظاهري ولم يتحرّك نحو ترك هذا

الجعل كان هذا يعني انفكاك المعلول عن علّته.

أمّا الثاني: فببيان أنّ الترخيص في مقابل الأحكام الواقعية تفويت للمصلحة على العبد وإضرار به؛ لأدائه إلى فوات ملاكات الأحكام الواقعية الناشئة عن المصالح والمفاسد، وهذا قبيح لا يصدر من المولى الحكيم، نعم لا استحالة في صدوره من المولى غير الحكيم، وهذا بخلاف الوجهين الأوّلين غير المربوطين بالعقل العملي، فإنّ اجتماع المثلين أو الضدّين أو انفكاك المعلول عن العلّة محال حتى لو كان المولى غير حكيم»[1].

ولا نجازف إذا قلنا: إنّ ما ذكره أستاذنا الشهيد في حقيقة الحكم الظاهري أولاً، وطريقة الجمع بينه وبين الحكم الواقعي ثانياً، يعدّ من أروع وأدقّ ما ذُكر في كلمات المحقّقين في هذا المجال إلى يومنا هذا.

والحاصل أنّ هذه البحوث وغيرها توقفنا على نتيجة أساسية مهمّة وهي: أنّ الأصولي ما لم يقف على الجذور الأساسية لمسائل هذا العلم وقوفاً علمياً استدلالياً فإنّه لا يمكنه تنقيح تلك المسائل، وهذا يفتح لنا باباً جديداً ينبغي للمجتهد أن يتوفّر عليه لكي يحقّ له إبداء الرأي فيها.

ثانياً: الفلسفة

«وهي لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع إلاّ في العصر الثالث تقريباً، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على صعيد المدرسة الشيعية بدلاً عن علم الكلام وانتشار فلسفات كبيرة ومجدّدة كفلسفة

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٥.

صدر الدين الشيرازي المتوفى (١٠٥٠) من الهجرة، فإنّ ذلك أدّى إلى إقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهامها أكثر من استلهام علم الكلام، وبخاصّة التيار الفلسفي الذي أوجده صدر الدين الشيرازي، ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعدّدة»[1].

منها: مسألة تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد.

توضيح ذلك: إذا أمر الشارع بشيء كقوله «صلّ» فهمنا من أمره أنّ المطلوب طبيعة الصلاة وإيجادها في الخارج سواءً امتثلت في الفرد الأعلى أم الأدنى، فالمهمّ الامتثال والخروج عن عهدة التكليف. وإذا نهى عن شيء كقوله «لا تكذب» فهمنا من نهيه المطلوب مجرّد الترك لطبيعة الكذب بشتى أفراده الضارّ منها والنافع، وهكذا يفهم كلّ الناس من الأمر والنهي إذا أُطلقا من غير قرينة، ولا ينبغي الإشكال والخلاف في هذه الحقيقة بعد ثبوتها بالحسّ والوجدان.

وقال الأصوليون: أجل لا خلاف في أنّ التكليف بظاهره متعلّق بالطبيعة، ولكن المطلوب أوّلاً وبالذات وفي نفس الأمر والواقع هل هو الفرد الخارجي الذي تصدق عليه الطبيعة، أمّا هي فغير مطلوبة لنفسها بل كوسيلة للتعبير عن المطلوب، أو أنّ المطلوب أوّلاً وواقعاً هو نفس الطبيعة الشاملة لكلّ فرد، وحيث إنّ الطبيعة لا توجد إلاّ بوجود أفرادها، اعتبر الفرد كوسيلة للامتثال وكفى؟»[2].

---

(١) **المعالم الجديدة للأصول**، مصدر سابق: ص٩٢.

(٢) **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، مصدر سابق: ص٨٠.

هناك مسالك متعدّدة للجواب عن أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع أو الأفراد، ومن بينها مسلك يُرجع البحث عن هذه المسألة إلى مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية فيقول: «يتعلّق الأوامر بالأفراد إذا كان الوجود هو الأصيل، وأمّا إذا كانت الماهية هي الأصيلة فالأوامر تتعلّق بالطبائع»[1].

ومنها: مسألة اجتماع الأمر والنهي.

«اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وهنا قد يتساءل: هل من عاقل ينكر ويجادل في أنّ الأمر غير النهي، والوجوب غير التحريم، وأنّهما ضدّان لا يجتمعان في شيء واحد، وإذن فلا معنى للنقاش في جواز اجتماعهما ما دام مستحيلاً في ذاته؟

الجواب أجل، لا عاقل ولا قائل يقول: بأنّ الشيء الواحد يسوغ الحكم عليه بالوجوب والتحريم معاً. ولكن بعد الاعتراف بهذه الحقيقة حدث الخلاف في أنّ الفاعل المختار إذا تصرّف وفعل ما يجمع بين عنوان تعلّق به الأمر وآخر تعلّق به النهي - كما لو صلّى في مكان الغصب - فهل فعله هذا وإيجاده العنوانين بعملية واحدة يستدعي اتّحاد متعلّق الأمر ومتعلّق النهي بحيث يكون المأمور به عين المنهيّ عنه، والمنهيّ عنه نفس المأمور به في الواقع، حتّى نلجأ إلى علاج مشكلة الحكمين المتعارضين، أو أنّ الصلاة في الغصب لا تستدعي هذا الاتّحاد. بل يبقى كلّ من متعلّق الأمر ومتعلّق النهي محتفظاً باستقلاله في نظر العقل سوى أنّ المكلّف قرن بينهما وجمع شملهما بعد أن كانا

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٥٨.

متباعدين، وعندئذ تجري عملية التزاحم بين الجارين في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والتشريع؟»[(١)].

إذا اتّضح ذلك نقول: حاول بعض المحقّقين أن يبني مسألة جواز الاجتماع أو امتناعه على مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فقال: «بناءً على أصالة الوجود وتعلّق الأمر به لايوجد إلاّ وجود واحد في مورد الاجتماع فلا يمكن الاجتماع، وبناءً على أصالة الماهية وتعلّق الأمر بالطبيعة يجوز الاجتماع؛ لتعدّد الماهية»[(٢)].

وهكذا في غيرها من المسائل الأصولية نجد بصمات هذه المسألة الأساسية في الحكمة المتعالية في الأبحاث الأصولية. ولست الآن بصدد تقييم صحّة الاستلهام من البحوث الفلسفية لتوظيفها في المسائل الأصولية؛ لأنّ ذلك يستدعي مجالاً آخر وذلك لأنّ هناك اتّجاهاً ظهر في الآونة الأخيرة في المدرسة الأصولية في حوزة قم يرفض الاستفادة من القواعد العقلية عموماً والفلسفية خصوصاً في تحقيق المسائل المرتبطة بعلم الأصول والفقه، وعلى رأس هذا الاتّجاه العلاّمة الطباطبائي كما نجد ذلك واضحاً في كتاباته المختلفة[(٣)].

ثالثاً: عامل الزمن

«وأعني بذلك أنّ الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص كلّما اتسع وازداد تجدّدت مشاكل وكلّف علم الأصول بدراستها، فعلم

---

(١) **علم الأصول في ثوبه الجديد**، مصدر سابق: ص١٢٦.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٥٨.

(٣) **حاشية الكفاية**، ص١٠، **رسالة الاعتباريات** في رسائل سبع، ص١٢٣ وما بعد.

الأصول يمنى نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بألوان من المشاكل، فينمو بدراستها والتفكير في وضع الحلول المناسبة لها.

ونحاول هنا الاستعانة ببعض المسائل الأصولية لتوضيح هذا العامل.

إنّ الفكر العلمي ما إن دخل العصر الثاني حتّى وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة تجعل أكثر الأخبار والروايات التي لديه غير قطعية الصدور، ولا يتيسّر الاطّلاع المباشر على صحّتها كما كان ميسوراً في كثير من الأحيان لفقهاء العصر الأوّل، فبرزت أهمّية الخبر الظنّي ومشاكل حجّيته. وفرضت هذه الأهمّية واتساع الحاجة إلى الأخبار الظنّية، على الفكر العلمي أن يتوسّع في بحث تلك المشاكل، ويعوّض عن قطعية الروايات بالفحص عن دليل شرعي يدلّ على حجّيتها وإن كانت ظنّية. وكان الشيخ الطوسي رائد العصر الثاني هو أوّل من توسّع في بحث حجّية الخبر الظنّي وإثباتها.

ولمّا دخل العلم في العصر الثالث أدّى اتساع الفاصل الزمني إلى الشكّ حتّى في مدارك حجّية الخبر ودليلها، الذي استند إليه الشيخ في مستهلّ العصر الثاني، فإنّ الشيخ استدلّ على حجّية الخبر الظنّي بعمل أصحاب الأئمة به، ومن الواضح أنّنا كلّما ابتعدنا عن عصر أصحاب الأئمة ومدارسهم يصبح الموقف أكثر غموضاً والاطلاع على أحوالهم أكثر صعوبة، وهكذا بدأ الأصوليون في مستهلّ العصر الثالث يتساءلون: هل يمكننا أن نظفر بدليل شرعي على حجّية الخبر الظنّي؟ وعلى هذا الأساس وجد في مستهلّ العصر الثالث اتّجاه جديد يدّعي انسداد باب العلم؛ لأنّ الأخبار ليست قطعية، وانسداد باب الحجّية لأنّه لا دليل على

حجّية الأخبار الظنّية، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الانسداد كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي - أي ظن - أساساً للعمل دون فرق بين الظنّ الحاصل من الخبر وغيره ما دمنا لا نملك دليلاً شرعياً خاصّاً على حجّية الخبر يميّزه عن سائر الظنون»[١].

ومن المصاديق البارزة التي يؤثّر فيها عامل الزمن بشكل واضح بعض البحوث المرتبطة بمسألة حجّية الظواهر، ومن هنا نجد أنّ الأستاذ الشهيد وجملة من المحقّقين تعرّضوا في بحوثهم الأصولية إلى مسألتين تعدّان من أركان بحث الظواهر وهما:

الأولى: الظهور الذاتي والموضوعي: وهو البحث في موضوع حجّية الظهور أَهو الظهور الذاتي أم الظهور الموضوعي، والمقصود بالأوّل هو «الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص شخص»[٢].

وهذا الظهور قد يختلف من شخص إلى آخر عند أبناء لغة واحدة؛ لأنّه «عبارة عمّا ينسبق إليه ذهن السامع ووعاء ذهنه، ومن المعلوم أنّ ذهن السامع ليس وعاءً فارغاً بل هو وعاء مشحون بمختلف الخصوصيات السابقة، والعوامل المؤثّرة في المحاورات والتعايشات والتفكيرات ومقدار الاطّلاع على استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى أو ذاك وما إلى ذلك من أمور، وهذه كلّها تختلف من شخص لآخر، فالظهور الذاتي شأنه شأن الماء الذي يجري في أوعية مختلفة فيكتسب ألوانها، إذن فالظهور الذاتي لكلّ كلام هو نتيجة اللغة زائداً المؤثّرات

---

(١) **المعالم الجديدة للأصول**، مصدر سابق: ص٩٣.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩١.

الشخصية»[١].

وأمّا الظهور الموضوعي فهو «الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم. بعبارة أخرى هي «الدلالة التصديقية النهائية التي تتعيّن للكلام بلحاظ مجموع النظم والقوانين الموجودة لدى العرف لاقتناص المراد»[٢].

ومن الواضح أنّ هذين الظهورين قد يتطابقان وقد يختلفان «لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ.

ومن هنا يعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي، مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر، وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة، مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة وهي قوانين ثابتة متعيّنة، وإن شئت عبّرت عنه بأنّه الظهور عند النوع من أبناء اللغة، ومن هنا يعرف أنّه يعقل الشكّ فيه؛ لكونه حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يحرزها الإنسان وقد يشكّ فيها.

والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثّر بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان فيخطئ الظهورُ الذاتي الشخصي الظهورَ الموضوعي، وذلك لعدم استيعاب ذلك الشخص لتمام نكات اللغة

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٤٧.

(٢) **مباحث الأصول**: ج٢ ص٢٤٦.

وقوانين المحاورة، أو لتأثّره بشؤونه الشخصية في مقام الانسباق من اللفظ إلى المعنى.

ولا ينبغي الإشكال في أنّ موضوع أصالة الظهور هو الظهور الموضوعي لا الذاتي؛ لأنّ حجّية الظهور بملاك الطريقية وكاشفية ظهور حال المتكلّم في متابعة قوانين لغته وعرفه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العامّ لا العرف الخاصّ للسامع القائم على أساس أنس شخصيّ وذاتيّ يختصّ به ولا يعلم به المتكلّم عادة، وهذا واضح»[(١)].

وهذه المشكلة تزداد خطورة وتتفاقم تعقيداً، عندما تفصل الشخص الممارس لعملية الاجتهاد عن النصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة.

الثانية: أنّ الفاصل الزمني بين عصر صدور النصّ وعصر وصول النصّ أوجد لنا مشكلة أخرى وهي «أنّ الظهور الموضوعي الحجّة، هل هو المعاصر لزمن صدور الكلام أو لزمن وصوله إلينا فيما إذا فرض اختلاف الزمانين، كما في النصوص الشرعية بالنسبة إلينا، فإنّ الأوضاع اللغوية بل وحتى الظهورات السياقية التركيبية قد تتغيّر وتتطوّر بمرور الزمان وإن كان ذلك بطيئاً جدّاً لأنّ اللغة وما يرتبط بها ظاهرة اجتماعية فتكون متأثّرة بطرائق الحياة الاجتماعية لا محالة»[(٢)].

ومن هنا فقد «يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩١.
(٢) **بحوث في علم الأصول**: ج٤، ص٢٩٣.

مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث»[١].

ومن الواضح أنّ موضوع الحجّية هو «الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له»[٢]. «وذلك لأنّ أصالة الظهور ليست تعبّدية بل هي أصل عقلائيّ مبنيّ على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمان صدور النصّ لا التي تنشأ في المستقبل»[٣].

وتأسيساً على ذلك تنشأ عندنا مشكلة أساسية ثانية وهي الطريق لإحراز أنّ الظهور الموضوعي الذي انتهينا إليه في عصر الوصول هو نفس الظهور الموضوعي المراد للمتكلّم في عصر الصدور.

إذن هنا إشكاليتان كان لعامل الزمن مدخلية في وجودهما ، خصوصاً الثانية.

الأولى: ما هو الطريق لإحراز أنّ هذا الظهور الذي تبادر إلى ذهن المستمع هو الظهور الموضوعي لا الذاتي.

الثانية: لو تغلّبنا على الإشكالية الأولى واستطعنا إحراز الظهور الموضوعي الذي هو موضوع حجّية الظهور، توجد مشكلة أخرى وهي أنّ هذا الظهور الموضوعي الذي توصّلنا إليه في عصر السماع كيف

---

(١) **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق: الحلقة الثالثة، ج١، ص٢٧٨.

(٢) المصدر نفسه .

(٣) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩٣.

نثبت أنّه هو الظهور الموضوعي الذي أراده المتكلّم في عصر الصدور، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية فتكون – لا محالة – محكومة بقانون التغيّر والتطوّر والتكامل.

وقد حاول الأستاذ الشهيد أن يتغلّب على الإشكالية الأولى بطريقين، نكتفي بذكر أحدهما، قال: إنّه يمكن إحراز الظهور الموضوعي من خلال الظهور الذاتي وذلك «بملاحظة ما ينسبق من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية، بنحو يطمئنّ بحساب الاحتمالات أنّ انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامّة لا لقرائن شخصية؛ لأنّ هذا خلف اختلافهم في الملابسات الشخصية»[1].

وأمّا الإشكالية الثانية: «فقد عالجها المحقّقون من علماء الأصول بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل، وقد يسمّونه بالاستصحاب القهقرائي؛ لأنّه يشبه الاستصحاب ولكن مع تقدّم المشكوك على المتيقّن زماناً.

إلاّ أنّه من الواضح عدم إمكان استفادة حجّيته من دليل الاستصحاب، وإنّما هو مفاد السيرة العقلائية ، وقد اصطلح عليه الأستاذ الشهيد بأصالة الثبات في الظهورات؛ لأنّ هذا الأصل كما أشرنا إليه لا يقتصر فيه على الأوضاع اللغوية، بل يشمل الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية أيضاً»[2].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩٣.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق.

ولا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل، ولها مظهران:

أحدهما: السيرة العقلائية: ويمكن تحصيلها في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولّي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف.

ثانيهما: السيرة المتشرعية: ويمكن تحصيلها من ملاحظة أصحاب الأئمّة عليهم السلام الذين كانوا يعملون بالنصوص الأوّلية من القرآن والسنّة النبوية الشريفة على ما يستظهرون منه في عرفهم وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم، مع أنّه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون وقد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيّرات.

ونكتة هذه السيرة - بكلا مظهريها - وملاكها بحسب الحقيقة ندرة وقوع النقل والتغيير وبطئه، بحيث إنّ كلّ إنسان بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة؛ لأنّ عمر اللغة أطول من عمر كلّ فرد، فأدّى ذلك إلى أنّ كلّ فرد يرى أنّ التغيّر حادث على خلاف الطبع والعادة، وحينئذ إمّا أن يفترض أنّ الأصحاب قد التفتوا إلى احتمال النقل والتغيير في الظهورات السابقة على زمانهم صدوراً ومع ذلك أجروا أصالة الظهور، أو أنّهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرّة وعملوا بما يفهمونه من الظهورات. فعلى الأوّل يكون بنفسه دليلاً على حجّية أصالة الثبات شرعاً. وعلى الثاني فنفس الغفلة في مثل هذا الموضوع تعرّضهم لتفويت أغراض الشارع لو لم تكن أصالة الثبات حجّة، فسكوت المعصوم عليه السلام وعدم تصدّيه لإلفاتهم دليل على إمضاء هذه الطريقة وكفاية الظهور الذي يفهمه الإنسان في زمانه في تشخيص

الظهور الموضوعي المعاصر لصدور الكلام»[١].

فإن قلت: إنّ هذا الثبات النسبي للغة وظواهرها وإن كان يوحي للأفراد الاعتياديين بفكرة عدم تغيّرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن، إلاّ أنّه إيحاء خادع وغير مطابق للواقع، فكيف يمكن الاعتماد عليه؟

قلت: «إنّ هذا الإيحاء وإن كان خادعاً ولكنّه - على أيّ حال - إيحاء عامّ استقر بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور باعتبار أنّ التغيير حالة استثنائية نادرة تنفى بالأصل، وبإمضاء الشارع للبناء المذكور تثبت شرعية أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات. ولا يعني الإمضاء المذكور تصويب الشارع للإيحاء المذكور وإنّما يعني من الناحية التشريعية جعله احتمال التطابق حجّة ما لم يقم دليل على خلافه.

من هنا فلا تجري أصالة الثبات في اللغة فيما إذا علم بأصل التغيّر في الظهور أو الوضع وشكّ في تاريخه أمتقدّم أم متأخّر؛ لعدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة. والسرّ في ذلك أنّ البناءات العقلائية إنّما تقوم على أساس حيثيات كشف عامّة نوعيّة، فحينما يلغى احتمال النقل عرفاً يستند العقلاء في تبرير ذلك إلى أنّ النقل حالة استثنائية في حياة اللغة - بحسب نظرهم - وأمّا حيث تثبت هذه الحالة الاستثنائية فلا تبقى حيثية كشف مبرّرة للبناء على نفي احتمال تقدّمها»[٢].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩٤.

(٢) **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق: الحلقة الثالثة، ج١، ص٢٧٩.

هذه بعض الموارد الأساسية التي كان لعامل الزمن دور مهمّ في وجودها والوقوف عندها، ومن الواضح أنّ مثل هذه الأبحاث لم تكن مورد ابتلاء المعاصرين للنصّ الشرعي أو القريبين منه.

رابعاً: العامل النفسي

يعتقد الأستاذ الشهيد أنّ جملة من القواعد الأصولية التي استحدثت في العصر الثالث من عصور العلم، التي يمكن عدّها من السمات البارزة في هذه المرحلة إنّما نشأت من عامل نفسيّ كان يعيشه الفقهاء، ولولا تلك الحالة لما انصبّ جهدهم لتأسيس هذه القواعد التي كان لها دور كبير وعميق في تأسيس وتنقيح كثير من المسائل التي بحث عنها في الفقه والأصول معاً.

والمثال البارز لهذه الحالة هو البحث في السيرة العقلائية وما استتبع ذلك من أبحاث مفصّلة حول نكاتها وموارد جريانها، حيث إنّنا عندما نراجع كلمات السابقين على عصر الشيخ الأنصاري لا نجد مثل هذا الاهتمام بالاستدلال بالسيرة كما نجده في كلمات الشيخ الأعظم ومن تأخّر عنه؛ فلهذا يقول السيد الشهيد: ولذا نرى الاستدلال بالسيرة في ألسنة المتأخّرين عن الشيخ الأعظم كثيراً وفي لسان الشيخ قليلاً فضلاً عمّا قبل الشيخ.

أمّا ما هي النكتة في ذلك، ولماذا حصل هذا التحوّل في عملية الاستدلال بالسيرة؟

يقول السيّد الصدر: إنّ الذي يظهر من كلمات جملة من الأكابر والمحقّقين أنّ هناك محذوراً لا يمكن للفقيه أن يلتزم به، وهذا المحذور

يُجعل غالباً دليلاً برأسه لإبطال كلّ دعوى تؤدّي إلى ترتّب ذلك المحذور وهو ما يعبّر عنه في كلمات القوم بأنّه «يلزم منه تأسيس فقه جديد» فمثلاً يقال بأنّ التمسّك بإطلاق (لا ضرر ولا ضرار) يلزم منه تأسيس فقه جديد، وهكذا يشكل بهذا المحذور على جملة من المدّعيات بأنّها لو تمّت لأدّت إلى هذا التالي الباطل، فيستكشف من بطلان التالي بطلان المقدّم.

والذي يستظهر من جملة من الكلمات أنّ هذا المحذور ليس المقصود منه أنّه يلزم منه خلاف مقتضى أدلّة قطعية أخرى واضحة الدلالة وإلاّ لقيل: إنّ التمسّك بإطلاق دليل (لا ضرر) أو أنّ القول بالإباحة في المعاطاة أو أنّ التمسّك بإطلاق القرعة في أخبار القرعة معارض بالأدلّة الكذائية التي تدلّ على خلاف ذلك، وهي أقوى دلالة وأوضح سنداً، وليس المقصود أيضاً أنّ ذلك المحذور هو أنّه يلزم منه خلاف الإجماع، وإلاّ لو كان هذا هو المراد لقالوا: إنّه باطل لأنّه خلاف الإجماع، كما نجدهم يقولون ذلك في إبطال بعض المدّعيات.

ومن هنا قد يقال: إنّ الذي يظهر – بعد ملاحظة قرائن ذلك وسوابقه ولواحقه وموارد تطبيقاته – أنّ المقصود لهؤلاء الفقهاء من هذه العبارة حينما تستعمل في موارد مخصوصة هو التعبير عن حقيقة ثابتة في الرتبة السابقة، وتلك الحقيقة هي أنّ هناك جملة من المسلّمات والأطر الفقهية التي تُلقّيت بالقبول من قبل الفقهاء الأوائل، وأُخذت بطريق لا نعرفه دون أن يكون عليها دليل صناعيّ يبرهن عليها إلاّ أنّها حقائق لنا القناعة بأنّها أُخذت من يد الشارع الأقدس، ولهذا تكون هذه المسلَّمات بالنسبة إلينا جزءاً ضرورياً في الفقه ولابدّ من الالتزام بها، وكلّ بناء

استدلاليّ في الفقه لابدّ من أن يتحفّظ على هذه المسلّمات وإلاّ لما كان بناءً استدلالياً كاملاً وصحيحاً.

وتأسيساً على ذلك حصلت حالة وجدانية قبلية عند الفقهاء أوجبت التفكير في أن يقام صرح علم الأصول وإطاره الاستدلالي بنحو تحفظ فيه هذه المسلّمات الفقهية ولا يتجاوز عنها، وبتعبير آخر لابدّ من أن تكون عملية الاستنباط – سواء على مستوى العناصر المشتركة أو المختصّة – مقيّدة بحدود هذه المسلّمات والأطر، ولا يمكن أن ندخل العملية الاستنباطية متجاوزين هذه الدائرة.

وهذه الفكرة كأنّها كانت مرتكزة في ذهن كثير ممّن يشتغل بالفقه سواء على مستوى المدرسة الشيعية أو السنّية، لأنّنا نجد أنّ مثل هذا اللازم والتالي يحكّمونه في بعض الموارد ويبطلون به بعض المدّعيات، ومن المحتمل قويّاً أنّ سدّ باب الاجتهاد عند المدرسة السنّية كان تعبيراً – بحسب الحقيقة – لعلاج هذه الناحية في الفقه السنّي، فإنّ هؤلاء سدّوا باب الاجتهاد خارج المذاهب الأربعة المعروفة مع فتحه داخل هذه المذاهب، وهذا يعني أنّ ما اتّفقت عليه كلمة المذاهب الأربعة فهو من المسلّمات، التي لا يمكن الخروج عنها بأيّ نحو من الأنحاء ولا مجال للاجتهاد فيها حتى لو فرض أنّه وجد شخص يعتبر نفسه من العلماء المحقّقين كالغزالي، فإنّه مع ذلك لا يسمح لنفسه أن يجتهد فيما تسالم عليه الأئمة الأربعة، نعم يحقّ له الاجتهاد في داخل دائرة هذه المذاهب الأربعة، فقد يخالف فلاناً ويوافق آخر ويسمّونه بالمجتهد في المذهب، وأمّا المجتهد في الشرع فهم خصوص الأئمّة الأربعة.

طبعاً أصل فكرة التحديد من المحتمل أن تكون ناشئة بداعي علاج هذه المسلّمات والأطر الفقهية لضمان أن لا يتجاوزها فقيه بعد ذلك، ولكن تطبيق هذه الفكرة على خصوص هذه المذاهب الأربعة دون غيرها لعلّ كثيراً من القرائن والشواهد تثبت أنّه تطبيق ناشئ من عوامل سياسية، وإلاّ لا ميزة واقعية لهؤلاء الأربعة على قرنائهم في المدرسة السنّية فضلاً عن علماء المدرسة الشيعية.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ علماء الأصول عندما واجهوا الفقه الموجود بأيديهم، وكانت لديهم تلك القناعة الوجدانية والحالة النفسية وهي التحفّظ على أطر ومسلّمات ذلك الفقه، صاروا بصدد إيجاد قواعد أصولية يمكن أن تشكّل الغطاء الاستدلالي لتلك المسلّمات الفقهية. فنشأت عندنا قواعد حجّية الشهرة والإجماع المنقول وانجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب ووهن الخبر الصحيح بإعراضهم، بل تعمّقوا أكثر من هذا في مقام المحافظة على المسلّمات الفقهية فعمّموا قاعدة انجبار السند بعمل الفقهاء لتشمل انجبار الدلالة بفهمهم، وهذا ما نجده واضحاً في بعض كلمات الشيخ الأنصاري الذي يعدّ من أركان المدرسة الأصولية الحديثة في النجف، حيث إنّه لا يعمل بإطلاق أخبار القرعة قائلاً: إنّنا نعمل بهذه الأخبار في كلّ مورد عمل به الأصحاب، ولا نعمل بها في كلّ مورد لم يعملوا به.

فمثل هذه القواعد الأصولية التي أسّسها العلماء في علم الأصول كانت تشكّل الغطاء الصناعي والعلمي الذي أُقيمت عليه تلك المسلّمات والأطر الفقهية، إذ لا يوجد واحد من تلك المسلّمات إلاّ ويوجد عليها إجماع منقول أو شهرة أو عمل للأصحاب ونحو ذلك من القواعد التي

بُني عليها الفقه الموروث عندنا. حتى انتهى الأمر إلى العصر الثالث[1]

(١) يعتقد أستاذنا الشهيد محمد باقر الصدر أنّ علم الأصول الذي نشأ وترعرع وبلغ رشده على يد علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد مرّ بعصور ثلاثة:

«**الأوّل:** العصر التمهيدي، وهو عصر وضع البذور الأساسية لعلم الأصول، ويبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل وابن الجنيد وينتهي بظهور الشيخ الطوسي.

الثاني: عصر العلم، وهو العصر الذي اختمرت فيه تلك البذور، وأثمرت وتحدّدت معالم الفكر الأصولي، وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع، ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي، ومن رجالاته الكبار : ابن إدريس الحلّي والمحقّق والعلاّمة الحلّيان والشهيد الأوّل وغيرهم من النوابغ.

الثالث: عصر الكمال العلمي، وهو العصر الذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدّمته من جهود متضافرة في الميدانين الأصولي والفقهي. وقد تمثّلت تلك الجهود في أفكار وبحوث رائد المدرسة الأستاذ الوحيد، وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامّة ووصل إلى القمّة.

ففي هذه المدّة تعاقبت أجيال ثلاثة من نوابغ هذه المدرسة.

ويتمثّل الجيل الأوّل في المحقّقين الكبار من تلامذة الأستاذ الوحيد كالسيّد مهدي بحر العلوم المتوفّى سنة ١٢١٢هـ والشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفّى سنة ١٢٢٧هـ والميرزا أبي القاسم القمّي المتوفّى سنة١٢٢٧هـ والسيد علي الطباطبائي المتوفّى سنة ١٢٢١ هـ والشيخ أسد الله التستري المتوفّى سنة ١٢٣٤ هـ.

ويتمثّل الجيل الثاني في النوابغ الذين تخرّجوا على بعض هؤلاء كالشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم المتوفّى سنة ١٢٤٨هـ، وشريف العلماء محمد شريف بن حسن علي المتوفّى سنة ١٢٤٥هـ، والسيد محسن الأعرجي المتوفّى سنة ١٢٢٧ هـ، والمولى أحمد النراقي المتوفّى سنة ١٢٤٥هـ، والشيخ محمد حسن النجفي المتوفّى سنة ١٢٦٦هـ، وغيرهم.

وأمّا الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقّق الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري الذي وُلد بُعيد ظهور المدرسة الجديدة عام ١٢١٤هـ، وعاصرها في مرحلته الدراسية وهي في أوج نموّها ونشاطها، وقُدّر له أن يرتفع بالعلم في عصره الثالث

وجاء دور الشيخ الأنصاري ومن تبعه من المحقّقين فأشكلوا على هذه

إلى القمّة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليها. ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلمية الإمامية يعيش العصر الثالث الذي افتتحته مدرسة الأستاذ الوحيد». (**المعالم الجديدة للأصول**، محمد باقر الصدر، مطبوعات مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية، ص٨٧).

ولا يخفى أنّ كلّ هذه الأدوار التي مرّ بها علم الأصول إنّما كان بعد أن غُرست بذرة التفكير الأصولي لدى فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام منذ أيام الصادقين عليهما السلام. يقول السيّد الصدر عن هذه المرحلة: «ولا نشكّ في أنّ بذرة التفكير الأصولي وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام منذ أيام الصادقين عليهما السلام على مستوى تفكيرهم الفقهي. ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وجّهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمّة عليهم السلام وتلقّوا جوابها منهم، فمن ذلك الروايات الواردة في علاج النصوص المتعارضة، وفي حجّية خبر الثقة وفي أصالة البراءة، وفي جواز إعمال الرأي والاجتهاد وما إلى ذلك من قضايا». (**المعالم الجديدة للأصول**، مصدر سابق: ص٤٧).

ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ البحث الأصولي بلغ أوجه على يد السيد الصدر بنحو يمكن أن تعدّ مدرسته الأصولية عصراً رابعاً من عصور تطوّر هذا العلم. يقول السيّد كاظم الحائري أحد أبرز تلامذة الأستاذ الشهيد: «لئن كان الفارق الكيفي بين بعض المراحل وبعض حينما يعتبر طفرة وامتيازاً نوعياً في هوية البحث يجعلنا نصطلح على ذلك بالأعصر المختلفة للعلم، فحقّاً أنّ علم الأصول قد مرّ على يد أستاذنا الشهيد بعصر جديد، فلو أضفناه إلى الأعصر التي قسّم إليها فترات العلم في المعالم الجديدة لكان هذا عصراً رابعاً هو عصر ذروة الكمال» (**مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٥٨).

ولست الآن بصدد بيان الملامح والسمات العامّة التي تميّزت بها هذه العصور الأربعة من عصور العلم، وما تركته من آثار عميقة وواسعة على عملية الاستنباط عموماً سواء على مستوى القواعد الأصولية أو الأبحاث الفقهية؛ لأنّ ذلك له مجال آخر، وإنّما الذي أريد الوقوف عليه قليلاً، هو بيان بعض السمات والخصائص العامّة التي تميّزت بها المدرسة الفكرية للسيّد الصدر عموماً لاسيما فيما يرتبط بإبداعاته ونظرياته في علم الأصول.

القواعد واحدةً بعد الأخرى، فناقشوا في حجّية الإجماع المنقول والشهرة؛ وتأمّلوا في قاعدة انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، ولعل الأستاذ السيد الخوئي كان من أوائل من بنى على هذا في فقهه، وهكذا تهدّمت كلّ هذه القواعد الأصولية التي كانت تؤمّن الغطاء العلمي لتلك المسلّمات الفقهية، ولكن هؤلاء الذين هدموا هذه القواعد في علم الأصول كالشيخ ومن تبعه لم يهدموها في الفقه، بل بقي علم الفقه محافظاً عليها وإن كانت لا دليل على حجّيتها في الأصول، والسبب في ذلك يرجع إلى تلك الحالة النفسية التي كانت تمنع الفقيه عن أن يسقط تلك المسلّمات وإن سقط دليلها العلمي في الأبحاث الأصولية. فلم يكن المانع عن رفض تلك المسلّمات الفقهية هو وجود دليل علمي عليها، بل كان المانع هي تلك الحالة الوجدانية والقناعة النفسية بالمحافظة على تلك الأطر الموروثة في الفقه المتعارف. ومن هنا نجد أنّ المحقّقين المتأخّرين عن الشيخ الأنصاري بدأوا محاولة جديدة لتأسيس قواعد أصولية تعوّض عمّا هدموه؛ لأنّه لا يمكن الالتزام بتلك المسلّمات من دون وجود دليل عليها، وهنا خطر على بال المحقّقين المتأخّرين أنّ السيرة العقلائية يمكن أن تكون تعويضاً مناسباً عمّا هُدم بمعول الصناعة العلمية من تلك القواعد، ولذلك نرى أنّ السيرة العقلائية كان لها دور كبير وواسع في كتب المتأخّرين وخصوصاً السيّد الخوئي، وأصبحت السيرة هي الدليل على إثبات كثير من تلك المسلّمات، وهذا ما يفسّر لنا رواج السيرة العقلائية في كتب المتأخّرين بخلافه في كلمات السابقين حيث لم تلق هذا الرواج، وهذا يرجع إلى معالجة تلك الحالة النفسية التي أُشير إليها.

والحاصل أنّ تلك الحالة النفسية هي التي كانت تمنع الفقيه عن هدم تلك المسلّمات ، ولكن الذوق الاستدلالي للفقيه كان يمنعه أن يقول: إنّ تلك الحالة هي الدليل فحاول أن يؤسّس أدلّة علمية لإثبات تلك المدّعيات»[(١)].

ومن هنا احتلّ بحث السيرة العقلائية موقعاً مهمّاً وأصبح أحد الدعائم الأساسية، التي يتشكّل منها ملامح العصر الثالث من عصور علم الأصول، بل بلغ أوجه على يد الشهيد الصدر.

يقول السيد الحائري في مقدّمة تقريرات بحث السيد الأستاذ: «ما جاء في البحث الرائع لسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة ، فقد تكرّر لدى أصحابنا المتأخّرين التمسّك بالسيرة لإثبات حكم ما، ولكن لم يسبق أحد أستاذنا – فيما أعلم – في بحثه للسيرة وإبراز أسسها والقوانين التي تتحكّم فيها، والنكات التي ينبني الاستدلال بها على أساسها، بأسلوب بديع ومنهج رفيع وبيان متين»[(٢)].

ويقول السيد الهاشمي وهو تلميذ آخر من تلامذته المبرزين: «والواقع أنّ الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الأصولية وفي باب الأمارات، بل شاع ذلك في الفقه أيضاً، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات التي يكون للعقلاء تقنين فيها. بل الملحوظ اتّساع دائرة الاستدلال بها كلّما تقلّصت الأدلّة التي كان يعوّل عليها سابقاً لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهية من أمثال الإجماع المنقول

---

(١) ما قرّرناه عن الأستاذ الشهيد في مجلس الدرس.

(٢) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١ ص٥٩.

والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك، فإنّه قد عوّض بالسيرة عن مثل هذه الأدلّة في كثير من المسائل التي يتحرّج الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهية المشهورة»[١].

ولم يذكر لنا الأستاذ الشهيد بعض تلك المسلّمات والمرتكزات الفقهية التي ورثها المتأخّرون عن المتقدّمين، ولكن لعلّ واحدة من أهمّ تلك المسلّمات هو تجريد النصوص الواردة عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية، والعلاقات التي كانت تحكم الناس في ذلك الزمان، وفهمها بمعزل عن تلك الشرائط التي صدر النصّ فيها.

ولعلّ هذا التجريد للنصّ وعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في فهمه يمكن أن يعدّ من أهمّ المسلّمات والأطر الفقهية التي لم يقع فيها كلام عند أحد من علمائنا المتقدّمين والمتأخّرين، بل كان هناك اتّفاق قطعيّ من جميع فقهاء الطائفة على اختلاف مشاربهم ومبانيهم الأصولية والفقهية، على أنّ الأصل في هذه النصوص عدم مدخلية تلك الشرائط الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها.

والشاهد على هذه المقولة أنّنا لا نجد فقيهاً حاول أن يفهم النصوص الواردة عن الرسول الأعظم والأئمّة الأطهار من خلال الأوضاع الاجتماعية والشرائط الاقتصادية، ولهذا لا يُدخل أيّ فقيه في حسابه أثر الزمان والمكان في فهم النصّ الشرعي.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٣٣.

ومن هنا نجدهم يوقعون المعارضة بين نصّ صدر في القرن الأوّل مع نصّ آخر صدر في القرن الثالث، ويقطعون النظر عن التطوّر الهائل الذي حصل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والعلاقات التي كانت تربط بعضهم ببعض، إضافة إلى التطوّر الفكري العظيم الذي وصل إليه المجتمع الإسلامي من خلال دخول منظومات فكرية وفلسفية واجتماعية متعدّدة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على عدم مدخلية تلك الظروف والعوامل في فهم النصّ وإلاّ لو كان للزمان والمكان أيّ أثر في فهم النصوص الشرعية لكان بالإمكان أن يقال: إنّه لا تعارض بين هذه النصوص لاختلاف شرائطها الاجتماعية والفكرية، وكان ينبغي - بدل أن نوقع التعارض بينها - أن نرجع إلى الظروف الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها. وحينئذ لو ثبتت وحدة الظروف والشرائط لوقع التعارض وإلاّ فلا.

والواقع أنّ تجريد النصوص عن الزمان والمكان الذي صدرت فيه، وعدم إدخال الخصائص التي تحكم عصر الصدور وعزل النصّ عن العوامل التي قد تكون دخيلة فيه، والقول بالتعميم يعدّ من أهمّ المسلّمات والمرتكزات الفقهية التي بقيت تحكم علم الأصول والفقه إلى يومنا هذا مع كلّ التغييرات والتطوّرات الأساسية التي مرّ بها هذان العلمان والمراحل المتعدّدة والأشواط الطويلة التي قطعها حتى انتهى إلى ما هو عليه في زماننا الحاضر.

ولا أجازف إذا قلت: إنّه مع الاعتقاد الكامل بالإنجازات العلمية الضخمة التي أنجزها أستاذنا الشهيد على مستوى علم الأصول، بنحو يمكن عدّ مدرسته الأصولية عصراً رابعاً من عصور العلم، إلاّ أنّها وإن

وفِّقت في تغيير جملة من الأركان الأساسية لعلم الأصول المتعارف – كما تقدّم في بحث قبح العقاب بلا بيان – ولكن مع ذلك بقيت محكومة بنفس الأطر والمسلّمات الفقهية الموروثة عن علمائنا السابقين، ولم تستطع تجاوز أو تطوير تلك الأسس، وهذا ما نجده واضحاً في الأبحاث الفقهية الاستدلالية التي أدلى بها شهيدنا الصدر. مع أنّه – كما هو واضح من الدراسات الفكرية العميقة التي قدّمها في هذا المجال وخصوصاً في كتاب «اقتصادنا» كان ملتفتاً جيّداً إلى هذه الحيثية التي أشرنا إليها، ويمكن مراجعة ذلك في بحثه القيّم عن عملية الاجتهاد والذاتية ولكن مع هذا كلّه لم يفعل شيئاً يتناسب مع ذلك البحث – في بحوثه الاكاديمية في الأصول والفقه – ولعلّ السبب يرجع إلى تلك الحالة النفسية التي أشار إليها هو، لأنّ هذه الحالة توجد عند الفقيه قناعات وجدانية لا يمكنه تجاوزها، فلهذا نجد أنّه كان يعتقد أنّ الإنسان قد تحصل له قناعة بشيء وهي حجّة ينبغي قبولها وإن لم يكن واقفاً على الدليل عليها.

يقول: «هذا النزوع والاتّجاه نحو وجدان دليل وفق ما تقتضيه تلك الحالة النفسية لعلّه – والله العالم – من نتائج المنطق الأرسطي القائل بأنّ الشيء لابدّ من أن يكون ضرورياً أو مكتسباً منتهياً إلى الضروري، فخلّف هذا المنطق في الأذهان في مختلف العلوم، ومنها علم الفقه تخيُّل أنّ الإنسان غير الساذج لا ينبغي له تسليم أيّ دعوى لا تكون ضرورية ولا منتهية إلى الضروريات. ومن هنا يحاول الفقيه أن يجد دليلاً وفق مقصوده كي لا يكون مدّعياً لشيء بلا دليل.

ولكن الواقع أنّ العلم ليس دائماً ناشئاً من البرهان بل قد ينشأ عن

علّة أثّرت في النفس تكويناً فأوجدت العلم بلا برهان. والعلم بنفسه أمر حادث قائم بممكن حادث تسيطر عليه قوانين العلّية والمعلولية، ومهما وجدت علّته يوجد العلم قهراً سواءً علمت تلك العلّة أو لا، وليس حصول العلم بحاجة إلى التفتيش عن علّته كي نجدها فيوجد العلم، وليست نسبة العلم إلى علّته إلاّ كنسبة الحرارة إلى علّتها، فكما أنّ الحرارة توجد بوجود علّتها سواء فتّشنا عن علّتها ووجدناها أو لا، كذلك الحال في العلم فلا موجب لهذا النزوع والاتّجاه.

نعم لو أُريد إعطاء صفة الحجّية المنطقية للعلم يجب التفتيش عن علّته، وملاحظة مدى انطباقها على قوانين المنطق القديم»[1].

وهذا النصّ وإن كان يبيّن بوضوح أنّ تلك الحالة النفسية والقناعة الوجدانية قد تحصل عند الإنسان وإن لم يقف على دليلها ويتعرّف عليه، إلاّ أنّ الظاهر كما قال السيّد الحائري بأنّ هذا الكلام إنّما صدر من الأستاذ بعد استكشافه لمنطق الاحتمالات، وعدم برهانية كثير من العلوم الموضوعية للإنسان وقبل انتهائه إلى تحقيقاته النهائية في منطق حساب الاحتمالات وما أسماه أخيراً بالمنطق الذاتي.

أمّا بعد ذلك فمن الواضح أنّ هذا البيان غير صحيح ، لأنّ العلم موجود حادث وممكن يتبع علّته، لكنّ العلم في غير الضروريات إنّما يكون موضوعياً إذا انتهى إمّا إلى البرهان أو إلى قوانين حساب الاحتمالات المنقّحة في بحث المنطق الذاتي، وإن لم ينته إلى هذا ولا ذاك فهو علم غير موضوعيّ ناتج عن وهم، أو عن مقاييس لم يكن

---

(١) **مباحث الأصول،** مصدر سابق: ج٢ ص١٣٣.

ينبغي للإنسان أن يحصل له العلم منها. ونفس التفتيش عن علّة هذا العلم قد يوضّح للإنسان أنّ علمه موضوعيٌّ أم لا، فإن عرف أنّه غير موضوعي فقد تصبح نفس هذه المعرفة سبباً لزوال ذاك العلم، والإنسان الذي يعلم بشيء ميّال إلى معرفة سبب علمه ومدى موضوعيته، وعن طريق معرفة السبب يستطيع أن ينقل علمه إلى الآخرين، فليس من الصحيح القول بأنّه لا حاجة إلى التفتيش عن سبب العلم لأنّه إن حصلت علّته حصل وإلاّ فلا كما لا يخفى»[(١)].

وكيفما كان فالمدرسة الأصولية والاستدلالات الفقهية التي تركها لنا الأستاذ الشهيد كلّها تثبت بما لا مجال للشكّ فيه أنّه كان ملتزماً بتلك المسلّمات التي تسلّمها فقهاؤنا الأوائل من يد الشارع الأقدس – على حدّ تعبيره – وأنّ الإبداعات الأصولية التي جاء بها الصدر كانت ضمن ذلك الإطار الذي تبلورت خطوطه العامّة على يد الرعيل الأوّل من فقهاء الطائفة.

الخصوصية الثالثة: الأخذ بالروح العامّة التي تحكم الشريعة

توضيح ذلك: أنّنا لكي نقف على الأحكام التفصيلية للدين في مختلف المجالات لابدّ من التعرّف أوّلاً على الروح العامّة والمقاصد الأساسية له. فمثلاً عندما نراجع القرآن الكريم نجد أنّه يضع إقامة العدل الإجتماعي على رأس الأهداف الأساسية التي لأجلها بُعث جميع الأنبياء والمرسلين، ونزلت جميع الشرائع الإلهية، يقول تعالى في سورة الحديد **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ**

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص١٣٤.

النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[(١)].

فإقامة القسط والعدل الاجتماعي هو في رأس لائحة الأهداف السماوية، وتأسيساً على ذلك فإنّ كلّ حكم شرعي لابدّ من أن يكون منسجماً مع هذا الهدف الأساسي للشريعة، وإلاّ لو انتهت بنا بعض المباني والاستدلالات الفقهية إلى ما يخالف هذا الأصل القرآني فلابدّ من ردّه وعدم قبوله.

وتظهر ثمرة هذا الأصل في مواضع متعدّدة:

منها: أنّه وردت جملة من الروايات عن الرسول الأعظم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام مفادها أنّ الميزان في قبول الخبر الوارد عنهم هو العرض على القرآن الكريم، فما وافق يؤخذ به وما خالف فهو زخرف لم يصدر عنهم.

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «يا أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله»[(٢)].

وعن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب اللّه أو من قول

---

(١) الحديد: ٢٥.

(٢) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: ١١٠٤ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به[1].

يقول الأستاذ الشهيد: إنّ أخبار العرض على الكتاب يمكن تفسيرها بنحو آخر لا يحتاج معه إلى كثير من الأبحاث التي جاءت في كلمات الأصحاب وهو: أنّه لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه، طرح ما يخالف الروح العامّة للقرآن الكريم وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه، ويكون المعنى حينئذ أنّ الدليل الظنّي إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العامّة لم يكن حجّة، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدّية مع آياته. فمثلاً لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خسّتهم في الخلق أو أنّهم قسم من الجنّ، قلنا: إنّ هذا يخالف الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً، ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم. وأمّا مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فهي ليست مخالفة للقرآن الكريم وما فيه من بحث على التوجّه إلى الله والتقرّب منه عند كلّ مناسبة وفي كلّ زمان ومكان، وهذا يعني أنّ الدلالة الظنّية المتضمّنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عامّ موافقة للكتاب وروح تشريعاته العامّة.

وممّا يعزّز هذا الفهم - مضافاً إلى أنّ هذا المعنى هو مقتضى طبيعة الوضع العامّ للأئمّة المعصومين عليهم السلام ودورهم في مقام بيان الأحكام، الأمر الذي كان واضحاً لدى المتشرّعة ورواة هذه الأحاديث

(١) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** ، مصدر سابق: ج٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي..

أنفسهم، والذي على أساسه أمروا بالتفقّه في الدين والاطّلاع على تفاصيله وجزئياته، التي لا يمكن معرفتها من القرآن الكريم، ممّا يشكّل قرينة منفصلة بهذه الأحاديث تصرفها إلى إرادة هذا المعنى – ما نجده في بعضها من قوله: «إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من الكتاب» فإنّ التعبير بالشاهد الذي يكون بحسب ظاهره أعمّ من الموافق بالمعنى الحرفي، مع عدم الاقتصار على شاهد واحد خير قرينة على أنّ المراد وجود الأمثال والنظائر لا الموافقة الحدّية.

وقد جاء هذا المعنى في رواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فإن أشبهها فهو حقّ وإن لم يشبهها فهو باطل».

وهذه الرواية وإن كانت واردة في فرض التعارض إلاّ أنّها بحسب سياقها تشير إلى نفس القاعدة المؤكّدة عليها في مجموع أخبار الباب»[1].

وهذه النظرية لو تمّت أصولها الموضوعية لفتحت علينا آفاقاً جديدة في عملية الاستدلال، وألقت بمسؤوليات إضافية على عاتق الممارس لعملية الاستنباط؛ لأنّه في مثل هذه الحالة لا يمكن الاكتفاء بالتوفّر على الفقه والأصول والاقتصار عليهما للدخول في ممارسة العملية الاجتهادية، وإنّما لابدّ من الوقوف على روح التشريعات العامّة للقرآن الكريم ومعرفة الأسس والقواعد الكلّية، التي تحكم هذا الكتاب السماوي ليمكن معرفة صحّة الخبر من عدم صحّته عند العرض عليه، خصوصاً

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٧، ص٣٣٣.

فيما يرتبط بالأصول العقائدية والمفاهيم العامّة والجوانب الاجتماعية في الدين. فالإنسان لا يكون فقيهاً جامعاً لشرائط الاستنباط إلاّ إذا كان مفسّراً قبل ذلك، وإلاّ فلا يحقّ له ممارسة هذا الدور.

وسيتّضح من خلال هذا البحث الذي بين أيدينا أنّ جملة من تلك النكات التي أشرنا إليها فيما سبق، تجد لها تطبيقات واضحة في هذا المجال. فمثلاً عندما يأتي السيد الأستاذ للإجابة على واحدة من أهمّ الإشكالات التي ذكرت على هذه القاعدة وهي كثرة التخصص يقول:

«من الإشكالات الأساسية التي أُثيرت حول هذه القاعدة، لزوم تخصيص الأكثر المستهجن. وهذه المشكلة إنّما تنجم لو أخذنا بالظهور الأوّلي للكلام وجمدنا على حاقّ الإطلاقات الثابتة بهذه الجملة، من دون تحكيم عنصر مناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العقلائية والاجتماعية لفهم النصّ، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ هذه القاعدة تنفي كثيراً من الأحكام الفقهية الثابتة كالقصاص والديات والضرائب المالية وبعض العبادات كالحجّ ونحوها، فيلزم تخصيص هذه القاعدة في الموارد المذكورة التي هي أضعاف ما يبقى فيها، ولمّا كان تخصيص العامّ في أكثر مدلوله غير جائز، فيتوجّه الوهن إلى العامّ.

إلا أنّ الاقتصار على مثل هذا الإطلاق غير صحيح، لأنّه حينما يقال: «لا ضرر» من ناحية الشريعة، فهذه الإضافة المستفادة من تلك القرينة اللبّية والحالية التي تقدّم الكلام عنها، تعطي نوعاً من التخصيص والتقييد لمفاد هذه الجملة بحسب مناسبات الحكم والموضوع. فإنّ المركوز في الأذهان العقلائية أنّ من المقوّمات الأصلية للشريعة اشتمالها على قواعد وأنظمة وتشريعات تحقّق العدالة الاجتماعية للناس. ولعلّ هذه هي

المسؤولية الأساسية التي أُلقيت على عاتق الشريعة الحقّة العادلة. ومن الواضح أنّ تحقيق ذلك لا يمكن إلاّ من خلال مجموعة من التشريعات والقوانين الفردية والاجتماعية التي تحدّد للناس ما لهم من الحقوق وما عليهم من المسؤوليات والالتزامات. ولا يمكن أن يقال إنّ مثل هذه التحديدات الصادرة من الشارع الأقدس ضررٌ على الناس، لما فيه من المصالح الحقيقية في الدنيا والعقبى، وإن لم تظهر لهم جميعاً بكامل تفاصيلها وآثارها؛ والتاريخ والتجربة الإنسانية خير شاهد على ذلك. بل الضرر أن تخلو الشريعة التي تدّعي لنفسها ضمان سعادة الإنسان، من تلك الأحكام التي تقتصّ من الجاني وتعاقب السارق وتشغل ذمّة من أتلف مال الغير وتأخذ الحقوق المالية كالزكاة والخمس من الأغنياء للفقراء ونحوها.

على هذا الأساس، فالضرر الذي يكون مؤدّياً إلى تحقيق تلك المصالح الاجتماعية والفردية، لا يكون منفياً بمثل هذه العبارة، بل المنفيّ بها هو ذلك الضرر الذي يكون خارجاً عن حريم تلك المصالح المركوزة في الأذهان العقلائية. فمناسبات الحكم والموضوع الاجتماعية، أو ما نصطلح عليه بالفهم الاجتماعي للنصّ، تقتضي في المقام أن يكون المقصود من الضرر المنفيّ غير تلك الأضرار التي يراد منها التحفظ على تلك المصالح.

بناءً على ما ذكرنا فمثل الحدود والقصاص والديات ونحوها من الأحكام الضررية وإن كانت مؤدّية إلى أضرار بالنسبة إلى الأفراد حقيقة، لكننا بلحاظ إضافتها إلى الشريعة من جهة، ونفي عنوان الضرر عن الشريعة من جهة أخرى، نستكشف - بمناسبات الحكم والموضوع

القائمة على أساس ارتكاز أنّ الشريعة صلاحيتها بأن تكون في مقام التحفّظ على المصالح النوعية - أنّ هذا الضرر المنفيّ لا يمكن أن يكون شاملاً لهذه الأحكام الضررية.

فهذه النكتة كافية في مقام بيان أنّ أكثر ما ذكر من هذه التخصيصات ليست هي في الحقيقة تخصيصاً للقاعدة، وإنّما هي خارجة تخصّصاً. وما بقي من التخصيصات الأخرى، فهي طبيعية يمكن أن تطرأ على أيّ قاعدة أخرى، وليست هي بالقدر الذي تهدم ظهورها وتوجب وهنها في كونها قاعدة عامّة.

هذا هو الحلّ الصحيح لهذه المشكلة.

الفهارس

فهرس الآيات

النحل

الكهف

طه

المؤمنون

الشعراء

النمل

العنكبوت

السجدة

يس

الزمر

فهرس الأحاديث

مقطع من النص	المعصوم المرويّ عنه	رقم الصفحة

فهرس المصادر

١. **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، ١٠، ٧٢، ٧٥-٨٠، ٩٥، ١١٦، ٢٧٩، ٢٩٣.
العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تعليق: الأُستاذ الشهيد مرتضى مطهّري، تعريب: محمّد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

٢. **الأسس المنطقية للاستقراء**، ٣٠٣، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٨-٣٦٠، ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٤

دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات.

٣. **آشنايى باعلوم إسلامي** (بالفارسية)، ٢١١
مرتضى مطهّري، علم الكلام، انتشارات صدرا، مطبعة مهر، قم.

٤. **الإشارات والتنبيهات**، ٢٨٧، ٣٥٧
للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمّد بن أبي جعفر الرازي.

٥. **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، ١١٦، ١٦١، ٣٠٢
تأليف: الفيلسوف الإسلامي محمّد حسين الطباطبائي، نقله إلى العربية: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران.

٦. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ١١٠
تأليف: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري. ترجمة: عمّار أبو رغيف. مؤسّسة أُمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأُولى ١٤١٨هـ.

٧. **الأصول من الكافي**، ١٤٧، ٢٣٨
لثقة الإسلام أبي جعفر بن محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان.

٨. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ١٤٧، ١٤٨، ٢٢٦، ٣٢٩،
تأليف العلم العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي قدّس سرّه، مؤسسة الوفاء، بيروت.

٩. **بحوث في علم الأصول** ٢١٩، ٣٥١، ٣٧٢-٣٨٠، ٣٩٠-٣٩٣، ٣٩٩، ٤٠٨، ٤١٥
تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، السيد محمود الهاشمي.

١٠. **بداية الحكمة**، ٣٥، ٤٢– ٤٨، ٥٦، ٥٩، ٦١، ٦٣، ٦٦، ٧٠، ٧٦، ٨١، ٢٩٥
للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

١١. **تاريخ الحضارات العام**، ١٨٣
بإشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربية: فريد. م. داغر، فؤاد. ج. أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت – لبنان.

١٢. **تعليقة** (محمد تقي مصباح اليزدي) **على نهاية الحكمة**، ٧٤، ١٧٤

١٣. **تفسير القرآن الكريم**، ٢٤٧، ٢٦٥، ٢٨٧
صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، قم.

١٤. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ٤١٣، ٤١٤
تأليف الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: ١١٠٤ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم – إيران.

١٥. **تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل**، ١٠٢
خواجه نصير الدين الطوسي، باهتمام: عبد الله نوراني.

١٦.**تمهيد القواعد**، ١٥، ٢٣٥
صائن الدين ابن تركة الإصفهاني، مقدّمة وتصحيح وتعليق: الأُستاذ السيّد جلال الدين آشتياني، الناشر: بوستان كتاب قم، الطبعة الثالثة.

١٧.**التوحيد**، ١٤٤، ١٥٤
تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراقد، الطبعة الرابعة: ١٤٢٥هـ.

١٨.**جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود**، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٥٠، ٢٥٢
السيد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، الترجمة الفارسية: السيد جواد طباطبائي، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية.

١٩.**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ١٧، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٣١، ٣٣، ٥١– ٥٣، ٥٦، ٥٨، ٦١، ٦٧– ٧٠، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ٨٣، ٨٦، ٩٢، ١٠٥، ١٠٧– ١٠٩، ١١٧، ١١٨، ١٢٢، ١٢٤، ١٣١، ١٤٩، ١٥١– ١٥٣، ١٩١، ٢٢٩، ٢٦٣– ٢٦٦، ٢٦٩– ٢٧١، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٤
لمؤلّفه الحكيم الإلهي صدر الدين محمّد الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلامية (ت: ١٠٥٠ هـ) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٨١م.

٢٠.**درر الفوائد**، ١٨، ٢٤، ٣٠، ٥١، ٥٦، ٦٥، ١٢٠، ٣٠١، ٣٠٢
وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف: الحاج الشيخ محمّد تقي الآملي: ج١ ص٩٥، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، إيران ـ قم. الطبعة الثالثة: ١٤١٦هـ.

٢١.**دروس في الحكمة المتعالية**، ١٦
السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٢٢.**دروس في علم الأصول**، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٩٦، ٣٩٩
الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، الطبعة الثانية.

٢٣.**رحيق مختوم** (بالفارسية)، ٢٧٢
شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي آملي.

٢٤.**الرسائل**، ٢٧٣
صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران.

٢٥.**رسالة التصوّر والتصديق**، ٩٧، ١١٠
صدر المتألّهين الشيرازي، جاءت هذه الرسالة في آخر كتاب الجوهر النضيد، تأليف العلاّمة جمال الدين حسن بن يوسف الحلّي، ط. انتشارات بيدار، ١٣٦٣ هـ

٢٦.**رسالة الطلب والإرادة**، ١٨٨
الإمام الخميني، ترجمة وشرح سيد أحمدالفهري، مركز انتشارات علمي وفرهنكي.

٢٧.**رسالة الولاية**، ٢٣٠
العلاّمة السيّد محمّدحسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، ١٣٦٠هـ

٢٨.**رهبرد خرد** (بالفارسية)، ١٦٠
(ستراتيجيا العقل) قسم المنطقيّات، محمود شهابي، الطبعة السابعة.

٢٩.**سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، ٢٦٤
المحدّث المتبحّر الجامع المحقّق الشيخ عباس القمّي، دار المرتضى، بيروت.

٣٠.**سه رسالة أز شيخ اشراق** (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، بالفارسية)، ٢٤٧، ٢٤٨
شهاب الدين يحيى السهروردي: الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران، ١٣٩٧.

٣١.**شرح أصول الكافي** (في آخر كتاب مفاتيح الغيب)، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٧

العلاّمة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي (ت: سنة ١٠٥٠)، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١ هـ الطبعة الحجرية

٣٢. **شرح الأسماء الحسنى**، ١٩٨
للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري، تحقيق د. نجفقلي حبيبي

٣٣. **شرح القيصري على فصوص الحكم**، ١٤٤، ٢٣٤، ٢٧٤
للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي(ت: ٦٣٨هـ)، انتشارات بيدار ـ قم.

٣٤. **شرح المنظومة**، ٣٠
محاضرات أُلقيت على طلاّب كلّية الإلهيّات، الشهيد مرتضى المطهّري، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ .

٣٥. **شرح المنظومة** ١٠، ١٢، ٢٧-٣٢، ٣٦، ٤٧،٥٢، ٥٦، ٦٠، ٦٢، ٩٦، ١٢٩، ١٣٨
تأليف: الأُستاذ الشهيد مرتضى المطهّري، ترجمة: عبدالجبّار الرفاعي، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم ـ إيران.

٣٦. **شرح المواقف** للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي (ت: ٧٥٦هـ) ٢٨
للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٢ هـ

٣٧. **شرح تجريد العقائد** لنصير الملّة والدين محمد بن محمد الطوسي، ٤٦
تأليف علاء الدين علي بن محمد القوشجي، الطبعة الحجرية، ٨٧٩ هـ. منشورات: الرضي، إيران.

٣٨. **شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا** (بالفارسية)، ٢٥٥
السيد جلال الدين آشتياني، الناشر: نهضت زنان مسلمان.

٣٩. **شرح حكمة الإشراق**، ٣٠، ٢٤٤، ٢٤٥
الفاضل المحقّق والنحرير المدقّق الحكيم الإلهي محمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي قدّس سرُّه.

٤٠.**شرح حكمت متعالية أسفار أربعة** (بالفارسية)، ٢٧٢
آية الله عبدالله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد السادس.

٤١.**شرح رسالة المشاعر للملا صدرا**، ١٩٨
تأليف: ملا محمد جعفر لاهيجي، تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال آشتياني

٤٢.**شرح غرر الفرائد** (بالفارسية)، ٢٨، ٣٠، ٤٥، ٤٧، ٥٣، ٦٣، ٦٥
حاج ملاّ هادي سبزواري، باهتمام مهدي محقّق، طهران ١٣٦٠ هـ ش.

٤٣.**شرح مبسوط المنظومة** (بالفارسية)، ٣٦
دروس للمفكِّر الشهيد الأستاذ مطهري، منشورات الحكمة.

٤٤.**شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي** (بالفارسية)، ٢٤٣
د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة.

٤٥.**الشفاء**، الإلهيات، ١١، ٤٠، ٤٢
ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم- ايران: ١٤٠٤هـ

٤٦.**شناخت** (بالفارسية)، ١٩٤
الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم.

٤٧.**شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، ٣٣
للحكيم الإلهي العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، الطبعة الحجرية

٤٨.**عرشية**، ٢٧٣
صدر المتألّهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملاصدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني.

٤٩.**علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، ٣٧٧، ٣٨٩، ٣٩١
محمد جواد مغنية، انتشارات ذو الفقار، قم، الطبعة الثانية

٥٠.**عيون مسائل النفس** لآية الله حسن حسن زاده آملي، ١٥٥

٥١.**غرر الفرائد وشرحها**، ٢٠، ١١٨، ١٥٠، ١٥٥، ١٦١، ١٦٦
تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي. الطبعة الأُولى: ١٤١٣هـ نشر ناب، إيران.

٥٢.**الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**، ١٩٠، ٣٦٩، ٣٧٠
السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة السادسة.

٥٣.**الفتوحات المكّية**، ١٥١
ابن عربي الحاتمي الطائي، دار صادر ـ بيروت، دار إحياء التراث، الطبعة الحجرية.

٥٤.**فصوص الحكم**، ٣٢، ١٥٢، ١٥٣، ٢٣٤
لأبي نصر الفارابي (٢٦٠-٣٣٩ هـ) تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار.

٥٥.**الفطرة**، (مرتضى المطهري) ١٨٧

٥٦.**فلسفة السهروردي** (لديناني)، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨

٥٧.**فلسفتنا**، ١٢٩، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٤٩
دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصّة الفلسفة الإسلامية والمادّية الدياليكتيكية (الماركسية)، تأليف: الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة العاشرة، دار الكتاب الإسلامي، قم.

٥٨.**قصّة الحضارة**، ١٨٣ ول ديوارنت، دار الفكر

٥٩.**قواعد كلّي فلسفي در فلسفة إسلامي**، (بالفارسية) ١٩، ٢٣
تأليف: غلام حسين إبراهيمي ديناني، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي (مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافية).

٦٠.**كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ١١، ٣٢، ١٠٢، ١٠٥
تأليف العلاّمة الحلّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأُستاذ حسن حسن زاده الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

٦١.**كشكول البهائي،** ١٥٠ طبعة نجم الدولة، الطبعة الحجرية

٦٢.**مباحث الأصول،** ٣٥١، ٣٦٠، ٣٨٨، ٣٩٤، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤١١، ٤١٢
تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، السيد كاظم الحسيني الحائري.

٦٣.**مجموعة مقالات** (بالفارسية)، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٧٠، ٢٣٥
العلاّمة الطباطبائي ، إعداد: سيد هادي خسروشاهي، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ ش.

٦٤.**محاضرات في الآيديولوجية المقارنة** لمحمد تقي مصباح يزدي، ١٩٣

٦٥.**مصباح الأنس،** ٢٣٢
لمحمّد بن حمزة بن محمّد العثماني ابن فناري، في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدين محمّد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن حسن زاده آملي.

٦٦.**معرفت شناسي در قرآن** (بالفارسية)، ٩٨
آية الله جوادي آملي، مركز نشر أُسوة، الطبعة الثانية..

٦٧.**مفاتيح الغيب،** ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٥
صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية.

٦٨.**مقالات فلسفي،** ٢٦٠
الأستاذ مطهّري، منشورات الحكمة، (بالفارسية).

٦٩.**مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** ٢٥٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٦
العلاّمة الشيخ محمّد رضا المظفر.

٧٠.**المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات،** ١١
للإمام فخر الدين محمّد الرازي ، مكتبة الأسدي بطهران، ١٩٦٦م.

٧١.**المبدأ والمعاد**، ١٠٣، ٢٤٤

للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، باهتمام عبدالله نوراني، مؤسسة مطالعات اسلامي [الدراسات الإسلامية].

٧٢.**المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**، ٣٦٨

السيد كمال الحيدري: دار فراقد، الطبعة الأولى.

٧٣.**المعالم الجديدة للأصول**، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٨١، ٣٨٩، ٣٩٣، ٤٠٥

محمد باقر الصدر، مطبوعات مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية

٧٤.**المنطق**، ٩٧، ١٨٧

الشيخ محمد رضا المظفر، الطبعة الثالثة، نشر فيروزآبادي، قم – إيران.

٧٥.**المنهج الجديد في تعليم الفلسفة** ١٢٥، ١٩٠، ٢٩٦–٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٧

تأليف: محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ١٤٠٧ هـ.

٧٦.**الميزان في تفسير القرآن** ٩٣،٩٤، ٢١٩، ٢٥٧، ٣١٤–٣١٩، ٣٢٧، ٣٣٠–٣٤٦

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان. الطبعة الثالثة – ١٩٧٣م

٧٧.**نحن والتراث**، ٢٠٤

قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦.

٧٨.**نهاية الحكمة** ١٥،٢٧، ٤١، ٤٣، ٦٠، ٧٦، ٨١، ٨٨، ١١١، ١٢٢، ١٣١، ١٣٤، ١٤٠، ١٤١– ١٤٣، ١٤٩، ١٥١

لمؤلّفه الأُستاذ العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، إشراف الشيخ ميرزا عبدالله النوراني، سنة ١٤٠٤هـ.

٧٩.**نهج البلاغة**، ١٤٥، ١٤٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٣١٨.
وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كـلام أميـر المـؤمنين عليـه السـلام ـ تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

٨٠.**النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، ٣١، ٣٤، ٤٧، ٤٨، ٤٩
(تحقيق أنيق حول الوجود الذهني لآية الله حسن زاده آملي)

٨١.**هشت رسالة عربي** (ثماني رسائل عرفـاني، فلسـفي، كلامـي، رجـالي، رياضـي)، ١٠٣، ١١٩
حسن زاده آملي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية ، رسالة في نفس الأمر.

محتويات الكتاب

(١)
التفسير الماهوي للمعرفة

(بحث في الوجود الذهني)

الفصل الأوّل
الأقوال في الوجود الذهني مع أدلّتها

الفصل الثاني

الإشكالات الواردة على نظرية الفلاسفة مع الإجابة عنها

(٢)

نفس الأمر
وملاك الصدق في القضايا

تمهيد

الفصل الأوّل
نظريات في حقيقة نفس الأمر

الفصل الثاني

القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها

(٣)
المـدارس الخمـس في العصر الإسلامي

تمهيد: أهمّية البحث الفلسفي والحاجة إلى دراسته

المدرسة المشّائية: الخلفيات والمكوّنات العامّة

المدرسة الكلاميّة: الوظائف والمسار العامّ

المدرسة العرفانية: المكوّنات والاتجّاهات والخطّ العامّ

المدرسة الإشراقيّة: عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان

مدرسة الحكمة المتعالية: مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

الفوائد المترتّبة على البحث الفلسفي

(٤)

منهج الطباطبائي في تفسير القرآن

(٥)

خصائص عامّة

في فكر الشهيد محمد باقر الصدر

من آثار المؤلّف

١- **العصمة**: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. تقرير: محمد القاضي
(الطبعة الحادية عشرة)

٢- **التربية الروحية**: بحوث في جهاد النفس (الطبعة السابعة)

٣- **بحث حول الإمامة**؛ حوار بقلم: جواد علي كسار (الطبعة السابعة)

٤- **مدخل إلى الإمامة** (الطبعة الخامسة)

٥- **التوحيد**: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (جزءان)
تقرير: جواد علي كسار (الطبعة الخامسة)

٦- **عصمة الأنبياء في القرآن**. تقرير: محمود نعمة الجياشي
(الطبعة الخامسة)

٧- **دروس في الحكمة المتعالية** (صدر منه جزءان) (الطبعة الثالثة)

٨- **بحوث في علم النفس الفلسفي**. تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد
(الطبعة الثالثة)

٩- **مناهج المعرفة** (الطبعة الثالثة)

١٠- **لا ضرر ولا ضرار**؛ بحث فقهي (الطبعة الثانية)

١١- **المنهج العقائدي في تفسير «الميزان»** (الطبعة الثانية)

١٢- **الشفاعة**.. بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها (الطبعة الثانية)

١٣- **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة** (الطبعة الأولى)

١٤- **شرح بداية الحكمة** - جزءان. تقرير: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)

١٥- **في ظلال العقيدة والأخلاق** (الطبعة الأولى)

١٦- **التوبة: دراسة في شروطها وآثارها** (الطبعة الأولى)

١٧- **مقدّمة في علم الأخلاق** (الطبعة الأولى)

١٨- **مفهوم الشفاعة في القرآن**. تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي

(الطبعة الأولى)

١٩- **مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق.**

تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي (الطبعة الأولى)

٢٠- **التفقّه في الدين**. بقلم: طلال الحسن (الطبعة الأولى)

٢١- **الإعجاز بين النظرية والتطبيق**. بقلم: محمود نعمة الجياشي

(الطبعة الأولى)

٢٢- **التقوى في القرآن**: دراسة في الآثار الاجتماعية (الطبعة السابعة)

٢٣- **من الخلق إلى الحقّ** .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة

بقلم: طلال الحسن (الطبعة الأولى)